بيتر سلوتردايك

ذُرِّيّةُ الحداثةِ المرعبون

في الحداثةِ تجرِيبًا جنيالوجيًّا مضادًّا

ترجمة وتقديم

ناجي العونلّي

منشورات الجمل

بيتر سلوتردايك

ذُرِّيّةُ الحداثةِ المرعبون

في الحداثةِ تجرِيبًا جنيالوجيًّا مضادًّا

ترجمة وتقديم

ناجي العونلّي

منشورات الجمل

بيتر سلوتردايك: ذُرِّيَّةُ الحداثةِ المرعبون، الطبعة الأولى
ترجمة وتقديم: ناجي العونلّي

ص.ب: ٨٠٠٣٣ – الشارقة – الإمارات العربية المتحدة

Peter Sloterdijk: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

GOETHE INSTITUT

ساهم معهد غوته في بعض تكاليف ترجمة هذا الكتاب.

تقديم:

في الحداثة فجْوةً من بعدِ فجوة.

«أنَّ التفّاحةَ لا تسقط بعيدا عن الشجرة،
فهذا لا وزنَ له طالما أنّها تسقط في الهاوية.»

هذا نصٌّ لستُ مقدّمَه لك بالطريقة التي عهدْنا في الترْجمات السابقة (حتّى التي لنصوص الكاتب نفسه)، لأنّه يخرج عن أعراف الأكاديميِّ الدارجة ويحيدُ متقصِّدًا، عن منوال الدراسات الجامعيّة الصرْف. ذلك أنّه من بين النصوص النادرة جدّا التي رُصدت برُمّتها لاسْتقْصاء أشكال الحيَدان النِسابيّ وأعباء الالتباس الجِنيالوجيّ في الأزمنة الحديثة. ففِيمَ طرافةُ هذا المبحث (بالعنوانيْن الأكبر فالأصغر)، وربّما فرادتُه، وهو يحدّثنا عن ذرّيّةٍ للحداثة مُرهِبين، وعن تجريبٍ جنيالوجيّ مضادّ؟

حسْبي في فاتحة هذا التقديم أن أقول لك إنّ في هذا النصّ إخراجا نقدّر أنّه لا نظيرَ له، لقَصَصٍ نقديّ مغايرٍ للأزمنة الحديثة من حيث نشوءاتُها وتشكّلاتُها، وأيضا توتّراتُها السحيقة، التي تمتدّ أسْباقًا، إلى اليونان والرومان (بميثاقِهم وأبطالهم أنصافِ الآلهة التائهين)، ثمّ إلى أشباهِ أخلافٍ لهم ليسوا همُ بالفروع بقدر ما أنّهم كوْكبةُ فرديّاتٍ منشقّةٍ، مزيّغةٍ ومارِدة، مرورا (من بين غيرهم وليس على سبيل التسلسُل

الكرونولوجيّ، بل غرْضانيًّا) بـ«موكب النِغال الظافرين» من مثْل الإسكندر (ذو القرنيْن) وسقراط ودي رِينْزي وليوناردو دا فِنشي ونابليون، وبأبطال المأساة عند شكسبير («شيخ النُغولوجيا»)، ولكن أيضا بأوديب ويسوعَ (مع حواريّيه) والمتصوّفة المسيحيّين عيالِ الآبِ ودو سادْ (وثوقيِّ مضادّة النِسابة) وبيكيت (الشاهدِ على العدَم الأكبر)، ثمّ القائمين المهوُوسين على الثورات والفاشسْتيّات، ومرْتجِلي الدول-الأُمم 'الما بعد كولونياليّة' أسيادِ ووُصوليّي الحرب، والميتاشعب 'الجُذْموريّ'، و'المجتمع العالَميّ' أيّامَ الناس هذه، حيث تغدو 'الحداثةُ' ضمن 'الغد المتحرّك'، وعاءَ انصهار (مِلْتِنْغْ-بوتْ) أو قِدرَ إنْغالٍ وتهْجين لا أحد بمقدوره أن يتنبّأ بأوانِ انخمادِه بعد اتّقادِه هُوّة من بعد هوّةٍ. إذ أنّ أولئك جميعا (من بين كُثُر غيرِهم)، حمّالو نُغولةٍ نِسابيّةٍ 'يُنجبون' بدلا من الأخْلاف والورَثة ذوي الحسب والنّسب، الفجوةَ بعدَ الفجوةِ، بل يتحيّزون عند الهُوى قِوَى نشْء لكائنات مسيخة لا تشتغل إلاّ تزييفا وزعزعةً جنيالوجيّيْن، أيْ تخريبا وتهديما «لإمكان الاسْتخلاف والتوارث بين الأجيال»، وانفصالا بالتمام عن هيْلمان الأصل والتَّحْدار والترِكة.

في بانوراما عيال الحداثة المُرعبين هذه، يستلهم سلوتردايْك مَوْجِدةً نيتشويّةً (ديناميتيّةً بالجوهر)، ليذهبَ بالمنظوريّة الجِنيالوجيّة عند نيتشه (الذي كان قد حذّر أسقاطَ الصَغارة والذَّحْل، «إيّاكم أن تُنجبوا!»)، جهةَ ما يسمّيه «النقد النِسابيَّ»: يعيب سلوتردايْك على الإنسانيّات المعاصرة تنزيل 'المسألة الاجتماعيّة' في المقام الأوّل، وإهمالَها لوقت طويل، 'المسألةَ الجنيالوجيّة': وتحديدا، صمتَها العجيبَ عن «الوضع النغوليّ» للأزمنة الحديثة (ص. ٤٨٢). عمهُ الدراسات الثقافيّة هذا هو الذي جعلها تعتنق في غالب الأحيان

سرديّتيْن لحداثة صمّاء عصْماء: إمّا سرديّةٌ اتّصاليةٌ تزدرع بذور الأزمنة الحديثة في العصر الوسيط المتأخّر وحقبة النهضة (الأوروبيّة)، وإمّا سرديّةٌ قطائعيّةٌ تقول بالحداثة منقَلباً تاريخيّا بدأ من عند ما يُزعم أنّه اكتشاف غيرُ مسبوقٍ «للذات» (المفكِّرة) مركزا تُردّ إليه الموضوعاتُ جميعا. بيد أنّ السرديّتيْن تجتمعان على تصوّر الحداثة تيّارا تنويريًّا منسجما يقوم بالأساس، على مشروعيّة التقدّم التي تجرف معها «العنصر المنجِب والعنصرَ المنجَب» بشرا متحضّرين، مشروعيّةً لا يتأدّى قصارى التساؤل عنها إلاّ على 'ما بعديّات' معلومة: ما بعد الحداثة، ما بعد التاريخ، ما بعد الكولونياليّة، إلخ (وما تتخلّل هذه الما بعديّاتِ دعاوَى مِيتاتٍ من موت الكاتب إلى موت الانسان، إلخ).

في المقابل، يشدّد سلوتردايْك على العكس من هاتيْن السرديّتيْن الطاغيتيْن، أنّ للأزمنة الحديثة إذا تناولناها من منظور **ديناميّة الثقافات وسيْروراتها المركّبة**، «منطقا نُغوليّا» يتنافى كليًّا مع خُطاطات النقل والتوريث، ليتقرّر (على الأقلّ في تاريخ الشطر الغربيّ من المعمورة) تزييغا مقصودا لإواليّات المحاكاة والاستِنْساخ والتكرار، وزعْزعةً جذريّةً لسُلطان المشارب والمصادر والأصول. لا تعني **النُغولةُ** ههنا ضعفَ النّسب وسوءَ الأصل وحسب، بل أيضا وبخاصّة، الإنكارَ الفكريّ للسلالات، والانقطاعَ العمليَّ عن سلاسل التَحْدارات. وبدلا من هذه وتلك، تتحرّكُ الأزمنةُ الحديثة ضمن معاقِدَ مركَّبةٍ يصف سلوتردايك كلّ مَعقَد منها بـ'الوَقْف'، أو إن شئتَ، بطورِ انْفغارِ فجْوةٍ أو هِيتٍ بين الأجيال يعطّلُ النقلَ والتوريثَ السلِسيْن.

لم تعُد الأزمنة الحديثة من منظور النقد الجِنيالوجيّ، ترتاد حوانيتَ النّسْخ المطابِق، وكانت قد انتهت منذ وقت طويل، عن تسلّق أشجار الأنساب المبجَّلة والاستمساكِ بجذوعِ السلالات المستقرّة: لأنّها لم

تفتاً تتَنشّأ في مجرى التاريخ والأحوال، ضمن فضاءات «مفْتوقةٍ» حيث تستدعي الهاويةُ هاويةً أخرى، وتنبثق من الفجوات المنفغِرة، طاقات هائجةٌ ما تنفكّ تسَّاقط «إلى الأمام» لتهدّم «التكرار المتطابقَ للآباء في الأبناء» (ص. ٢٦٩).

في سياق النزال الدائم بين النظام والشواش، سيبقى خطر «المسوخيّة» النفسيّة والثقافيّة قائماً في ما أشدّ من مجرّد التشوّه الفيزيقيّ، لأنّ «نمط الحياة السائد يحرّر لا محالةَ، مزيدا من الطاقات غير المتوقَّعة، ومن الإضطرابات المجهولة والقلاقل الحادثة، داخل النظام القائم، حدّ أنّ هذا النظام لا يستطيع ضبط الأمر بالوسائل المتاحة» (ص. ٢٧١-٢٧٢). كان هذا الارتباك النغوليُّ يحلّ بشكل عشوائيّ من طور إلى طور في العصر القديم الكلاسيكيّ، وأمّا في الأزمنة الحديثة فقد صار مزْمِنا بقدر ما غدا الافعّالُ النِسابيّ المضادّ مستفحِلا.

وعليه، ما عاد عدمُ الإيقان من 'المأتى' والأصل، سواء اتّخذ عمليّا، شكلَ تركٍ للتركة، أو نغولةٍ، أو هويّاتٍ هجينة، يكوّن شيْنا قد يعطّل القدرةَ على الأداء والانجاز، بل صار في الأزمنة الحديثة بخاصّة، «عوَزا خصبا» و«حافزا حمّالاً» للفرص والبُخوت، وعند بعضهم، «أهليّةً» لا يكاد يُستغنى عنها. ذلك أنّ الرّوح النسابيّ المضادّ يدفع إلى إبطال العمل المسبَّق للأسلاف «ضمن السلسلة القديمة للحياة»، فيعطّلها بفعل «قطع فُجائيّ» ارتجالا دائما لأنجال الهيتِ ووُلدان «الميْز الخلاّق»، دعاءُهم الأوحد (بشيء من التحوير في مأساة الملك ليرْ): «فيا أيتّها الحداثةُ شُدّي أزرَ النغال!». لقد تبيّن أكثر فأكثر أنّ أشجار الأنساب والأحساب باتت تعجز عن «ضمان النقل والحفظ» الفعليّيْن لإراثها. وحالما يجدُ العمل 'التحْتأرضيُّ' للإنقطاع سانحةً

لينجمَ على السطح، تراه يُنتج مسارَات تزييغٍ للتناظرات، ليُدخل «ما لا يعدّ ولا يُحصى من الذين كانوا في السابق، بلا إرث ولا مشروعيّة، في الفضاء الموسَّع للمطالب المشروعة» (ص. ٤٣٠). هو ذا ما يوصّفه سلوتردايك من منظور النقد الجنيالوجيّ، على أنّه «التحْديثُ النسابيُّ» مَساقا لثورةٍ طموحات واحتجاجات دائمة في فضاءٍ لا تحدّده نِسابيًّا، «أيّ علامة أو إحداثيّة»، اللهمّ إلاّ «الولاداتُ الثواني»، نعني «ذريّةَ لا أحد» المدهِشين الّذين هَلّوا مع الشِجاج الحديثة، بصفتهم «أبناءَ فِعالهم» وصُنْعَ أنفسهم. هم أُحْدان أَقْصانِيّونَ يتوخّوْن «الإنغالَ الذاتيَّ» مرورا راديكاليّا من مجرّد الانتقاد إلى الترْك والتخْلية، ولا ينخرطون إلاّ في شبكاتٍ روابط جنَباتيّةٍ، «غزوًا وغنما وغرْزا»، هي أشبه ما يكون بـ«اللُّمة» تكاثرا بلا تزاوج، ومصاهراتٍ بلا انتساب، وأعظاماً من دون أبٍ وأمٍّ، بل بلا «جنرالٍ» ولا دولة (كما كان يعقّب دلوز وغواتّاري تشخيصاً لجمْعٍ جُذموريٍّ، 'نُغوليٍّ'، غيرِ مُؤَدْيَب).

بهذه الولادات الثواني، يستطيع كلُّ نغِلٍ مُرعب أن يتحقّق بصفته «فوضويّا، إنسانا أرقى، سيكوباتيّا، اشتراكيّا، برجوازيّا صغيرا، مثقّفا، فاشيّا، عبقريّا، ذُهانيّا، بوهيميّا، شيْطانيّا، وجوديّا، فردانيّا، إرهابيّا، ناقدا للكلْيانيّة، أناوِيّا، نبيّا، عدميّا، ميتافيزيقيّا . . .» (ص. ٤٧١)، وفي هذه كلّها، هو الصانعُ والمصمِّم المحدَّث لأقنعته بيديْه.

تلك هي بإيجاز، تجاريبُ الأزمنة الحديثة، تفاجيا و'تفْجيةً'، أي هيتاتٍ نِسابيّةً وانهياراتٍ سُلاليّة ورُدوبا إرْثانيّةً وانفصالاتٍ نَشئيّة، تجتمع كلّها في افْعالات جنيالوجيّة مضادّة لعلّ الشجّة المعاصرةَ لجوقاتٍ مرَدَة الـ'جيل الواحديّ' الذين يبرمقون حيواتِهم كيفما اتّفقَ أيّامَ الناس هذه، تكوّن أشدّ أشكالها تزييغا وتحريفا للأصول والسلالات، ثمّ احتمالا غيرَ مسبوقٍ لشينات الأنساب وفساداتها التي تنقطع معها

أشكال التناظر التليدة بين الأصول والمآلات. «إنّه مع الأبوين يكون المرء أقلّ قرابةً، وستكون أظهرَ علامةٍ على المشترَك المبتذَل أن ينسب المرءُ نفسَه إلى أبويْه»: كذلكَ يُعرض الذراري المرهِبون للحداثة بصفتهم 'المستهلِكين الأواخِر'، عن المواضي جميعا، سقوطا حُرّا دائما إلى الأمام أو إلى أعلى، يمسكُ فيه «اللحّادُ من عمقِ حفرةٍ، بالكمّاشةِ . . .».

ناجي العونلّي

في الأوّل من نيسان ٢٠٢٤.

ولسوف أكبُر، وأثري.
فيا أيتّها الآلهة، شُدّي أزرَ أولاد الحرام اللُقطاء!

وليم شكسبير، [مأساة] الملك لير، I، ٢.(*)

(*) وليم شكسبير، **مأساة الملك لير**، ترجمة وتقديم جبرا إبراهيم جبرا، دار المعارف للطباعة والنشر، ٢٠١٠، ص. ٢٩.

توْطئة

في الإرْث والإثم والحداثة

الإنسانُ هو الحيوان الذي يتعيّن أنْ نفسُر له الوضعيّةَ. فهو إذا رفع رأسه ونظر من فوق حافّةِ ما هو بادٍ للعيان، اكترَب ضيْقًا من المفتوح. الضيْقُ هو الجواب المناسب على فائضٍ ما لا يُفْسَرُ ممّا وقع استكشافُه.

مثل هذا الضيْق سرعان ما يتبدّى مع استطلاع البداية، والهدف، ودلالةِ الوضع البشريّ. ولقد حوّله الفلاسفةُ اليونان إلى أُلغوزةٍ باعتباره «دهْشةً» (ثوماتزيْن)، مذْ زعموا أنّ هذا الشعور يفعل دوما فعلَه على الصعيد الفكريّ، وأنّه شريفٌ على الصعيد الوجوديّ. واتّبع الرومنطيقيُّون الفلاسفةَ. فرفعوا الظاهرةَ إلى مصافّ الخبيئة. وأرادوا أنْ يتعرّفوا فيها إلى مصدر الشِعر، كما لو كانت الدهشةُ ردًّ فعلِ اليوميّ على المُلغِز. أمّا ديكارت فكان أوّلَ من أبطلَ سحرَ الدهشة، حين ذكر الاندهاشَ بصفته أوّلَ «أهواء النفس» وأكرَهَها. فلا يمكن أن يكون الاندهاش دوْما، إلاّ شرّا(١).

---

(١) «الاندهاش إفراطٌ في الاعجاب لا يمكن أن يكون البتّةَ إلّا قبيحا.» رنيه ديكارت، أهواءُ النفس، (١٦٤٩)، فرنسيّ-ألمانيّ، تحرير وترجمة كلاوس همّاخِرْ، هامبورغ ١٩٩٦، ص. ١١٤. [لايعني وُرودُ العناوين معرَّبة أنّها بالضرورة، قد نُقلت كلُّها إلى العربيّة = المترجم].

على كلّ حال، لا شيء كان يثني الحسَّ اليوميّ عن التعلّل بالطابع المتعسّر للوضع. أنت لا تعرف البداياتِ، والنهايات غامضةٌ، وقد تُركْت في مكان مّا بينَ بين. فالوجود في العالَم يعني الوجود المبهَم. والأفضلُ هو أن يتمسّك المرءُ بظاهرِ المعرفة الراسخةِ بالمحيطِ القريب الذي يُطلق عليه منذ ردح يسير من الزمن، اسمُ «العالَم المعيش». إنِ استغنيْتَ عن أسئلة أخرى، تكُن مؤقّتا، في أمان.

ليست الكلمة هي التي كانت في البدْء، بل الضيْق الذي يبحث عن كلمات. ولقد آلَت إلى الميثوس مهمّةُ الإشارة إلى سبُل الخروج من الإبهام الأوّل. فما لم يكن بالإمكان السكوتُ عنه، كان قد تعيّن أن يُحكى ويُروى. يعني الحكيُ التظاهرَ بأنّ المرء قد يكون في البداية هناك. ذلك أنّ الرواةَ يميلون إلى المخاتلةِ بأنّه بمقدورهم أن يستقوا من بئر الماضي بواسطة دِلاءٍ ضخمةٍ مشدودةٍ بحبال طويلة. ومن ثمّ، كثيرا ما تلازمت دعوى امتلاك قدرةٍ عليا على الحكي، مع الإيحاءِ بأنّ المرءَ قد استفادَ من لدُن دوائر الما فوق التي تكون على علم وافرٍ بمجرى الأمور، رؤًى مميَّزةً في ما يتعلّق بالصروف المفصَّلة للنهاية.

مع انتصار المسيحيّة، تغلّب التأويلُ الإنجيليُّ للضيْق الذي ينتج عن الوجود في العالَم، وانتشر في الدائرة الغربيّة للحضارة. وهو ينقل إلينا بواسطة رواية موجزة، درسًا مُفحِما وإن كان قاتما: إذا لم يكن نادرا أنّنا نشعر بالاستغراب ممّا نعاين في وجودنا، فإنّ هذا يعود إلى علّة مفهومة. ذلك أنّنا مطرودون، ويكاد هذا يصدُق منذ البداية. لقد استبدلنا كلُّنا موطنا بمنفى. وإذا كنّا هنا، في العالَم، فلأنّنا لم نكن خليقين بالبقاء في مكان أفضل.

على ضوء أقوى ميثةٍ من ميثات الغرب، الكائنات الما بعد آدميّة هي التي ترك عليها القِصاصُ آثارَه التي لا يُكفَّر عنها ولا تُعكَس،

وهكذا دواليْك مع كلّ جيل. فهذه الميثةُ تعالج الطردَ الدائمَ الذي أخرجنا من الوضعيّة الفِرْدوْسيّةِ ونقلَنا إلى الحيْرة الراهنة. ومن ثمّ، وضعيّة الانسان هي نتيجةٌ للإثْم.

لا تُلغي الميثةُ الضيْقَ، بل تحوّله إلى ما يُطاق من حيث تفْسُره. تقول القاعدةُ الأساسيّةُ لديناميّة الميثة: أيُّ تاريخ كان، يفضُل ألاّ يكون تاريخٌ البتّة. وحتّى ميثةٌ مُظلمةٌ تُضيء الوضعيّةَ من حيث تقدّم إطارا للضيْق. بل غالبا ما تقمع تفاقُمَ الضيْق، من حيث يستبقُ الفسْرُ الإحساسَ.

لكن، من الممكن على أساسِ آثار جانبيّةٍ مفارقة لتأويل الضيْق الناتج عن الوجود في العالَم، أن يتّخذ عبءُ ما لا يُحتمَل إلاّ بعُسر، شكلاً مُشْتَطّا: ولا سيّما حين تبدو الوضعيّةُ الغامضةُ تبعا لتأويلات الميثوس، على أنّها أسوأ بكثير من الإرباكِ الأصليّ الذي كان تفعيلُ الرواية قد رُصد لصدّه.

لا يقدّم تاريخ الأفكار في أوروبّا القديمة مثالا على اشتطاط الضيْق ذاكَ من جرّاء تأويله، أقوى من تأويل القدّيس أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠)[1] للرواية الإنجيليّة لطرد أجدادنا البشر من الفردوس. فعلى أساس سهمه في التأويل، صار الضيْقُ ذعرا وانذهالا. وتحوّل الارتباكُ البدْئيُّ إلى حيْرة واضطراب. لقد سلَك الأُسقُف أصيلُ طاغاسْتْ السبيل التي تؤدّي من الميثوس إلى اللوغوس، بواسطة ذلك الاتّساق المنطقيّ الذي يسمح باستشعار القرابة الجوهريّة بين اللاهوت والتطرّف. وما تزال هذه القرابةُ تثير إلى اليوم قشعْريرةَ الفزع حين

(١) ترد المواضعُ الحارجةُ بخاصّةٍ في تعليقات أوغسطينوس على سفر التكوين وفي الكتابين الثاني عشر والرابع عشر من مصنَّفه في مدينة الربّ. ونجد ما يماثلها من الظُّلْمات في المثنى الإيرانيّ، وبعض تنويعات الهندوسيّة، وبعض صيَغ الغنوصيّة القديمة المتأخّرة.

سيتعيّن على المرء أنْ يتعنّى مرّة أخرى، فتحَ ملفّ مجرى الأحداث. لقد كان الأمر يتعلّق بالانتقال من قصّة الأصول الطافحة بالعلاقات الرمزيّة والتناغمات النموذجيّة، إلى مقالةٍ في الكوارث تتقصّى المازوشيّةَ الابتدائيّة.

أمّا اشْتطاطُ الضيْق المبهَم وتحوّلُه إلى انهيارٍ ميتافيزيقيّ، فقد نتجا عن مذهبِ الخطيئة الأصليّة، - وهذا اصطلاحٌ لاهوتيّ تقنيٌّ يُترجم إلى الألمانيّة منذ القرن الثالث عشر، بالمقولة المطابقة كليًّا التي هي 'إرْبْزونْدِه'، وتعني 'الإثمَ الموروث'. كان ذلك الاشتطاط نتيجةً لأكثر الأشكال تشدُّدا في عقْلَنَةِ الرواية الإنجيليّة لطردِ سلَفيْ الانسان، عقلنةً يضرب إليها أكثرُ مناطقَة الربّ طموحا في الألفيّة الأولى بعد المسيح، إلى جانب أوريجانوس، والمكنّى ديونيزيوسْ الأريوباجيتيّ. كانت اليهوديّةُ من حيث تملك حقوقَ مؤلّفِ قصّة الطرد، قد اكتفت بعامّةٍ، بتعليلِ سكَن الانسان إلى عالَم أمثَل في السرّاء والضرّاء، من حيث نقلت القصّة التي نُشرت في العَصر الما بعد بابِلُونيّ، من جيل إلى جيلٍ، إلى جانب الرصيد المخزون من التقاليد التأسيسيّة والمواعِظيّة. وكان بإمكان المريدين اليهود أن يدوّنوا المكسبَ النفسيَّ الذي يستمدّون من الفسْر الأسطوريّ، لأنّهم لم يعودوا مذّاك يجهلون ما كانوا على بيّنةٍ منه. لقد وجَدوا أنفسهم في وضعيّتهم المشروحة تلك، بمقتضى الواقعيّة الشجاعة التي وسمت منذ القِدم، تقاليدَ الحكمة عندهم.

وفي المقابل، كان أوغسطينوس بمذهبه المتشدّد في الإثم، قد أثارَ تعكُّرا واكفهْرارا ما زال العالَمُ الغربيُّ لم يتعاف منهما إلى اليوم، إلاّ بكيفيّة متردِّدة. فهو لم يبْتغِ الاكتفاءَ بمجرّد معرفةِ واقع حالِ البشر خارج الفردوس. بل كان يُشدِّد على التعمّق في تعليل السقوطِ ليرفعه إلى مستوى دراما تنافرٍ بين الانسان والربّ، دراما يعود فيها دور الثالث

الشرّير الهازئ إلى إبليسَ القائد النرجسيّ للملائكة المتمرّدة. لقد ظهر الأسقف أصيل شمال إفريقيا، الأفلاطونيُّ والمانَوِيُّ سابقا، الذي كان قد جحد الحكمةَ الدنيويّةَ، على أنّه مرّةً أخرى، ديفًا اللاهوت: لم يكن واردا بالنسبة إليه، عزفُ لحنٍ من دون أن يدسَّ فيه نوتةً تخصّه. في نظرِ المهْروع أصيل طاغاسْتْ الذي كانت موهبتُه في تأجيج المشاعر بالذنب، تُعدّه مسبّقا للاضطلاع بمهمّات عليا على رأس الكنيسة، كان يبدو من الحتميّ فصلُ الحادِثة الخارِجة عن الماضي الأسطوريّ، ليُعيد تفعيلَها في حياة كلّ فرديّ.

بإمكان المرءِ في بادئ الأمر، أن يعتبر العمليّةَ مرتبطةً بإضفاء معقوليّةٍ لاحقة: ذلك أنّ فكرة العدالة الإلهيّة من السهل أن يُتشكّك فيها، إذا وجب على أخلافِ آدم بلا استثناء، أن يكفّروا عن اثمٍ وحيدٍ كان قد اقترفَه في زمانٍ غابرٍ، سلَفٌ له فضلا عن ذلك، ملامحُ غائمةٌ، ومن دون أنْ يُحمَل عليه هو بالذات، الذنبُ المرتكَب. إذا كانت الميثةُ في شكلها المعتدِل، قد حملت معها المجازَفةَ بأن يتساءل الذهنُ الدارجُ عن التناسب بين الخطوة الخاطئة وبين القصاص،- ذلك أنّ الموت والفاقةَ والمرضَ يجب أن تعتبر على حدّ أقوال الحواريّ بولسْ، تبعاتٍ عادلةً للخطيئة الأصليّة، فإنّه يُطرح بخاصّة في نظر الخلَف البعيدِ، مشكلُ معرفة لماذا سيتعيّن عليهم هم أيضا، بعدَ آلاف السنين من الحادثة، أن يكفّروا باستمرارٍ عن إثم أسلافهم.

يحسن بنا أن نلقي نظرةً على إجابات أوغسطينوس وعلى أشكال تفصيل القول فيها مع اللاهوت اللاحق على مرّ ألف عام، وإن لم يكُ هذا إلاّ ليتفهّم المرءُ صناعةَ النفسيّة الأوروبيّة القديمة، ويقفَ على بعض مركّباتها المحدَّدة.

يمكن أن تُقسَّم النظريةُ الكلاسيكيّةُ في الإثم الموروث إلى شِقٍّ

منطقيٌ وآخرَ يتعلّق بالأخلاق وبالباثولوجيا الجنسانيّة. ولن يكون من السهل القولُ أيّ الشقيّن هو الذي تستغربه وتستنكره أكثرَ، الإحساسيّةُ والاستدلالُ الحديثان. فالبُعد المنطقيُ لنظريّة الخطيئة الأصليّة يُلزم المعاصِرَ الذي يشتغل على هذه المسائل، بوجوب العودة إلى منظور الفلسفة القديمة في الأصل وأشكالِ تفصيل القول فيها الوسيطة. تبَعا لهذه، سيكون كلُّ ما قد نجَمَ متضمَّنا «بكيفيّةٍ معيَّنةٍ» في «الأصل» (أرخيه، مبدأ)، ولن يجسِّد إلاّ «انبساطَه» منقولا إلى صعيد الزمان والظاهرة. فكلّ الّذين عاشوا بعد ذلك، سيكونون ماثلين جميعًا في «بذْر آدم»، لأنّه حسَب هذا المنطق الذي عُطّل في الأثناء، حتّى النَتاج الأبعد له بذورُه في البداية الأولى. ومن ثمّ، لا جديدَ في العالَم، إلاّ انبساطُ الجواهر المشكّلة مسبَّقا. إذا كان آدم، الانسان–الأصل، قد أفسَد جوهرَه السليمَ عند الخلْق، من جرّاء الخطيئة الأولى، فإنّ الفساد يمتدّ إلى الخلَف ما دام هؤلاء «متضمَّنين» فيه. وليس يُفترض فقط أنّ الجوهر الذي هو في الأصل، مقدَّس، إنّما يقبل القسْمةَ، مع أنّه ماثلٌ بالتمام في كلّ جزء من أجزائه. وعليه، القانون الذي ينطبق على فساد الجوهر، هو قانون مثول الأصل في العضو التابع، كما قانونُ سطوة البداية ضمن الظاهرة اللاحقة بالكيفيّة نفسها. لذا، كلّ خلَف لآدمَ هو متفاسِدٌ «في آدم».

إذا كان العقل المعاصر يجد بعض صعوبةٍ في النظريّة الغريبة للمجموعات مع تفكير الأصل، فإنّه يذهَل ذهولا شديدا، من عقيدة الإثم الموروث في شقّها الذي يتعلّق بالأخلاق والباثولوجيا الجنسانيّة. فمع هذا القسْم، يصير المذهب من منظور نفسيّ، متقحّما، ومن منظور أخلاقيّ، لجوجا مضايقا. يزعم هذا المذهب تقديم فنومينولوجيا في الإثْم بإمكانها أن تبيّن كيف يتفعّل ويتأيّن السلوك الأوّل الخاطئ، تَلقائيًّا، في كلّ فرد من ذُرّية آدم. فتُعتبر واقعةُ الخطيئة الأصليّة على

أنّها تصدُق بالتمام، حين يتكرّر إثمُ السلف الموروثُ في ضَلال الخلَف الموصوف. فلا يمكن أن يتحقّق مسارُ الاثم الموروث استعادةً انفعاليّةً لعِبء قديم، مع أنّ لثقلِ الانفعاليّة ضغطًا كبيرا في تقويم الانسان خارجَ الفردَوْس. وفضلا عن ذلك، يجب بيانُ كيف يجري بالتفصيل، الاتّقادُ المتكرّر للإثْم، ليُحمَل عليه الاثمُ صنيعا شخصيّا. فالخلَف ليس مهيّأً لارتكاب الاثْم بما هو مجرّد إرثٍ للشَيْن الآدميّ؛ بل يصير آثما من حيث الشِدّةُ التي يختصّ بها.

تحمي هذه التسْوية الأخلاقيّةُ-اللاهوتيّةُ لوحدها، العدلَ الإلهيَّ فتضعه في مأمَن من الطعن عليه بالإجابة على زلّة آدمَ بردِّ فعلٍ مُشطّ. على الخلَف أن يرْتكبُوا بأنفسهم ومن جديدٍ، الخطيئة الأصليّةَ ليستحقّوا لعنتَهم،-أو بأكثر دقّة، ليستحقّوا الحكم عليهم بأنّهم ملعونون. وهُمُ إنّما يرتكبونها بالضرورة، لأنّهم يهِلّون في الحياة، بنقيصَةِ وجوبِ أن يأثموا. هو ذا ما تعنيه الصياغةُ الماكرةُ واللجوجُ لأوغسطينوس: «القُصورُ عن اجتنابِ الإثم» (نونْ بوسّهْ نونْ بِكّاريهْ)، بما هو الحقيقة القصوى للوضع البشريّ الطبيعيّ بعد السقوط. لقد تقدّم الفسادُ الانسانَ. فالإنسان هو الكائن الحيُّ الذي لا يستطيع ألاّ يأثَم طالما أنّ العنايةَ لا تهدي إلاّ قلّةً قليلةً إلى سبيل العودة إلى الاستقامة. ولا يشكّ أوغسطينوس البتّة في أنّهم قلّةٌ أولئك الّذين يُعدّون من المختارين. إذ في بَلاط الربّ، الأماكن التي يمكن احْتيازُها ليست سوى تلك التي كانت قد خلت مع تمرّد الملائكة. في العالَم الأخْرويّ، لا حاجةَ ولا مصلحةَ من طائفةٍ مترشّحيّن للخلاص، تفوق تلك القلّةَ عددا. فلا محَلَّ منذ اللحظة الأولى، للمشاعر الكونيّة في الديانة الحقّ، أيّا كان ما قاله الحواريّون اللاحقون وقد استهوتْهم النزعةُ الكونيّةُ، وما قاله أيضا موكب الفلاسفة الّذين تبعوهم. ومن ثمّ، تبقى المسيحيّةُ الأصلانيّةُ من حيث هي ديانةٌ صارمةٌ في الاصطفاء والعفو، وكما قُنّنت من بولس إلى

أوغسطينوس، شأنَ قِلّةٍ، بقطع النظر عن بعض الأقوال التصحيحيّة المرصودة «للجميع» وللعامّة[١]. فنصوصها المقدّسة إذا فُهمت جيّدا، هي كتابٌ ليس لأيٍّ كانَ، أكثرَ منه كتابا للجميع.

أمّا النقطةُ المفتاحُ لنظريّته في الطابع الوراثيّ اللصيقِ بالإثم، فيجدها أوغسطينوس في سيرورة الإنسال: كما تنقسم الحياة بما هي كذلك، إلى جنسيْن، يكون الإثم مرضا يُنقَل جنسيًّا. بل أكثرُ من ذلك: يتضمّن ضربُ النقل، الجِماع، تكرارَ الاثم الأوّل، لأنّه لا يحدث من دون خُيَلاء، أي من دون الامتياز المتعجرِف الذي ينسبه المخلوق إلى نفسه بإزاء الخالق. والذروةُ الجنسيّةُ هي أثرُ الكِبْر الشيطانيّ الذي به تتلفّت الخليقةُ عن أصلها، لترتفع هي نفسُها إلى المرتبة الأولى[٢]. فلو بقي البشر قادرين على التناسل من دون هيْجاتِ حواسّهم، لظلّوا أقربَ ما يكون من الخلاص. لكنّ لهم في وضعٍ ما بعد السقوط، شوْكةَ النزوع إلى اللذّة التي ينشدون لأنفسهم، شوْكةً مغروزةً في اللحم. فالالتذاذ الحسّيّ يُبدّد الأزليّةَ، من حيث يحقّق الانقلابَ إلى أوّليّة الأنا.

في سياقات حديثة، سيُكسى الاستدلال الأوغوسطينيُّ بالأطروحة التي مفادُها أنّ اللذّة لأجل اللذّة هي إظهارٌ للاستعداد «النرْجسيّ» في النفس: لكن إذا عدنا إلى عبارة دينيّة وميتافيزيقيّة، يتنافى هذا الاستعداد مع إدراج المخلوق ضمن مراتبيّاتٍ كوسميّة. فالميل إلى الشُذوذ يلازم

---

(١) ومثالُه، تاريخ الحواريّين ٣، ٢١. أمّا المناظرةُ الحادثة مؤخّرا، في ما يتعلّق بالفرْق بين «للجميع» أو «للعامّة» في الكلمات التأسيسيّة لعشاء القربان، فهي جدال ظاهرٌ، لأنّ الصياغتيْن تحجبان أنّه في الأصل، لا تخاطب المسيحيّةُ إلّا القلّةَ المختارين من الأصناف جميعا.

(٢) انظر: مدينة الربّ، الكتاب الرابع عشر، الفصل ١٥: «الكبْر الذي في المخالفة هو أقبح من المخالفة نفسها.»

حتما، الفانين، من جرّاء التوجّه الابتدائيّ لليبيدوهم. ذلك أنّ الإنسان محكومٌ عليه في حالة الفساد، بإيثار نفسه. وإرادةُ السلطة الخاصّة مغروزةٌ في باطنِ خلَف آدمَ حتّى أنّه لن يستطيع من تلقاء نفسه، أن يتجرّد منها. فنظام الحبّ عند هذا الخلَف، هو في الأساس، زائغ. إذ أنّه يحوّل المطلقَ إلى آلاتٍ، ويؤلّه الآلاتِ. وفضلا عن ذلك، هو محكوم عليه بأن يحجُب عن نفسه، تقويمَه، - فالزيْغُ يقترن دوما بعدم الاستقامةِ وسوءِ السريرة. لذا، يفضي تاريخ إيثارِ النفس الذي هو في آنٍ، تاريخُ الوعي الشقيّ نصفِ الواعي، إلى «الابتعاد عن الربّ»، والتمرّد، والسقوط، والضلال، والاثم، والانحراف، لكي لا نذكر إلاّ هذه العناوين الكبرى للخطيئة. ولا ينتهي هذا التاريخُ إلاّ حين يُبيَّن للإنسان كيف سيفعل لو أراد أن يقدّم من جديد الخالقَ على كُلّ شيء. ووحده الانصاتُ إلى الإنجيل دون سواه، ييسّر إدراكَ ذلك. فيُفترَض أنّه وحده ذا الانصاتُ سيُفضي إلى القدرة على اجتناب الإثم عند المؤمنين الصادقين، والعجز عن ارتكاب الإثم عند المطهَّرين [بنور يسوع][1].

ومن ثمّ، يصير السقوط في الإثم الموروثِ مع ذلك، قابلا للعكْس عند بعض المصطَفين. ذلك أنّ إعادة بناء أوغسطينوس للتاريخ البشريّ بعد السقوطِ، توضّح إلى أيّ حدّ كانت المسيحيّةُ تنبع عن الجهدِ المبذول في سبيل تعويض الفعل الأصليّ الإلهيّ المشطّ حيال خطيئة آدم، بواسطةِ عمليّة تكفيرٍ كانت تهَب الإنسانَ فرصةً ضئيلةً في الخلاص من دون أن يكون قد تعيّن على الربّ الذي تمادى في غضبه، أن يفقد ماءَ الوجه. فمصنَّفاتُ أوغسطينوس تخترقُها الدعوةُ التي تتنزّل ضمنَ

(١) المؤمن هو الذي يستعيدُ القدرةَ على عدم ارتكاب الإثم، وأمّا المطهَّر فهو الذي يترقّى إلى حالةٍ أنّه لم تعُد عنده قدرةٌ على الإثم أصلا.

مناخِ العقاب الشديد: بالنسبة إلى أسقف طاغاسْت الصارمِ، لا يمكن أن يوجَد بؤسٌ على الأرض لن يكون الإنسان نفسُه في نهاية المطاف، ضالعا فيه.

وإنّه لمن المكاسب المستشكلِةِ لأوغسطينوس أنّه كان من وسْع الحضارة الغربيّة عن طريق بصمة الأسقُف المؤثِّرة، أنْ تطوّر فكرةً في وراثة الخطيئة والإثم والفساد، كانت قد استطاعت أن تنافس إلى حدّ بعيدٍ، مفهومَ الكارما الهنديّ. فمن حيث قلب أوغسطينوس جميعَ الحدوسات التلقائيّة للعقل الأخلاقيّ اليوميّ رأسا على عقبٍ، كان قد تصوّر شكلَ إثميّةٍ كان ينتقل مباشرة من خلال وقائع الإنسال، إلى خلَف آدمَ كافّة،- باستثناء المخلِّص من حيث أنّه وليدُ حَمْلٍ بِكر. لقد أخرج الأسقُف الميلانخوليّ بالاعتماد على مفهومه في الاثم الموروث، بناءً لمتَّصَلِ تاريخٍ أرضيٍّ تَنزّل كليًّا، ضمن علامةِ تمرّد الفرد على الربّ، تمرّدا هو في الآن نفسه، فطريٌّ وما ينفكّ يُجدَّد تلقائيّا. فالمدينة الأرضيّة لا تعدو كونها موكبا مطوّلا لأشكال الانتفاضة والتطاوُل والجرائم، تواكبُه بقدر غير كاف، جهودُ بعض الأسياد والقضاة الشرفاء، التي تُبذل في سبيل العدالة الأرضيّة. ومن ثمّ، التمرّد هو طبيعةُ الانسان: يصير الإنسانُ مثل الربّ، من حيث يطبّق على الربّ الامتياز الذي له في القدرة على قول لا. حين نشر ألبير كامو في ١٩٥١، مقالته المطوَّلة في **الإنسان المتمرّد**، لم يكدْ يكون بمقدوره على الدوام، سوى الاسهاب المزوَّد بأمثلةٍ راهنةٍ، في عرض نظريّات مواطنه أوغسطينوس.

في ما يتعلّق بالبناء العميق والخبيث للخطيئة البشريّة الأولى ونقلها المحتوم بواسطة فعل التناسل، يمكن للمرء أن يؤكّد بلا غضب ولا حذْلقة، أنّه كان قد ألقى من منظور سيكولوجيّ-تاريخيٍّ، على تطوّر الغرب، ظلاً لا يمكن أن يصدُق القولُ في أنّ إيضاحَه بواسطة التنوير

الفلسفيّ واللاهوتيّ والسيكولوجي والسوسيولوجيّ، قد فرغَ منه إلى يوم الناس هذا. ذلك أنّه بالإمكان أن نعاين في أرخبيل المسيحيّة[1]، بصماتِ المازوشيّة الميتافيزيقيّة التي من أصلٍ أوغسطينيّ، مشحونةً بالكراهيّة السياسيّة للعامّة وبالمعاداة الوجوديّة للجسد، - شرّيْن رئيسيْن تنضاف إليهما، نزعاتُ القلق والاحساسُ بالذنب، وهلَع الانتخابات، والكبتُ الجنسيّ-العُصابيّ، وطُقس البؤس. فليس بالتشخيص الواهي أن يخمّن المرءُ أنّ المسيحيّة بما يفوق مليارَيْن من المؤمنين المعلَنين، تمثّل من حيث العدد وإلى حين إخبارٍ آخرَ، أهمّ سلطة دينيّة، ولكن أيضا من حيث الكثافة من منظور لاهوتيّ، وإن كانت قضايا التركة المظلمةُ اليومَ، قد أعيد تشفيرُها في كلّ مكان تقريبا، لهجاتٍ محليّةً في التعاطف والعمل الاجتماعيّ والتعاضد.

إنّ القانون الأساسيّ لديناميّة الميثة الذي يطغى على حقل الضيّق الابتدائيّ، ينطبق أيضا على ما ينتج عن ابتكار أوغسطينوس للإثم الموروث، تكدُّرا وإظْلاما لاحقيْن لرواية الطرد من الفردوس: أيُّ رواية كانت هي أفضل من انعدام كلِّ رواية. لكن، ولا روايةَ مظلمّةً يمكن أن تفلت من مفاعيل التنوير التي تلقي ضوء جديدا على القصص القديمة. فكلّما قُدّمت صيغةٌ مظلمةٌ لقصّة قديمة، تبدّت بعد ذلك، بأكثرَ قوّة، الحاجةُ إلى إنارة الرواية برواية تعدِّلُها.

يمكن إيضاح هذه المعاينة من خلال مصائر نظريّة الاثم الموروث، في الأزمنة الحديثة. كان روسّو قد قدّم تعديلا دنيويًّا للمذهب من حيث كان قد أوّلَ الطردَ من فردوْسِ غياب الملكيّة باعتباره الفعلَ المؤسِّس

(١) يقدّم إريشْ برتسيفارا ملخَّصا أكثر إيجابيّةً: أوغسطينيًّا. النهج الأصليّ للرّوح، اينزيدلن، ١٩٧٠، ص. ٧٧ وما بعدها. الفصل VIII. أوغسطينوس في قرننا.

للمجتمع البرجوازيّ: يحلّ محلَّ الخطيئة الموروثة، التحفيز الأوّلُ على معنى الملكيّة الخاصّة: مع الجملة «هذا لي!»، يبدأ تاريخ المجتمع البرجوازيِّ الذي يقدّم حسَب روسّو، مقطَعا لا نظير له من أشكال الاستلاب والتصنُّع. إذا كان روسّو يعاين أنّ الملكيّة هي أيضا مصدر ما لا يُعدّ ولا يُحصى من شرور الحضارة، فإنّه لا يُنكر حتميّة هذا الابتكار. لقد فهِم مثْله مثل بيسمارك[١] من بعده، أنّ كلّ مشروعيّةٍ تقوم في نهاية المطاف، على لامشروعيّة متقادمة. بعد إعادة تأويله للكارثة الأصليّة، يقوم روسّو بالخطوة التي تُنذر بالمواقف المقبلة للمحدثين من مسألة الشرّ الأوّل: فهو يُبطل الطابع اللاهوتيّ للشرّ وينقُل مصدر الفساد إلى حقلِ المجتمعيّ.

أمّا كنطْ المعجَب بروسّو، فيفصل كليًّا قصّةَ خطيئةِ السقوط عن السياق الدينيّ، وينزّلها ضمن منظوريّةٍ تاريخيّةٍ-حضاريّة: فهي تؤسّس في نظره، شرفَ النوع البشريّ، من حيث أنّ طرده من الفردوس، كان الطريقةَ الوحيدة ليسلك سبيل العقل والتقدّم[٢]. فبما أنّ الأجداد فقدوا رفاهَهم، صار أخلافُهم قائمين على الأخلاقيّة وعلى بذل المجهود الطَموح دوْما. ومن ثمّ، يبدأ الكيان البرجوازيُّ حيث ينتهي الكسلُ الفردوْسيّ.

وختاما، نجد عند فردريش شلْر، إعادة تقويمٍ شاملةٍ لقصّةِ الطرْد: فهو يعيّن بدايةَ مسار الحريّة البشريّة مباشرةً مع السقوط من جرّاء الخطيئة، بل يمجّد هذا السقوطَ باعتباره: «أسعدَ وأعظم واقعةٍ في تاريخ البشر». ذلك أنّه فتح السبيلَ للاسْتقلاليّة. وبدلا من أن يكون

(١) أتُّو فون بيسمارك، أفكار وذكريات، الفصل VIII.
(٢) إمانويل كنط، ما يُفرض بدايةً لتاريخ البشريّة، ١٧٨٦. قارن: كورت فلاش، حوّاء وآدم . تحوّلاتُ ميثة، مونشن ٢٠٠٥، ص. ٨٦.

التمرّد الأصليّ على الربّ تبريرا لخطيئة موروثة، فإنّه يقدّم تحت شجرة المعرفة، العيّنةَ الأولى لقوى العقل وقد استيقظت. فإنسانيّةُ الأيّام الغابرة التي التفتت عن جنّةٍ خاملةٍ لا تليق بها، إنّما تنظر استباقًا، إلى جنّة أفضل وفعّالةٍ تقوم على إعمال الفكر: تُهيّئ البشريّةُ الدخول إلى هذه الجنّة، بما تختصّ به من وسائل، استخدامًا لقدرتها على المعرفة واستعمالاً لحرّيتها[١].

لقد طوّر يوهان غوتليب فيشته هو أيضا بكيفيّة مفارقة، دنْيَنَةَ الاثم الموروث، من خلال نظريّته في الاسْتيضاع الذاتيّ للأنا ضمن «الفعلِ-الصنيع»: فهذا قد أفضى إلى نتيجةٍ ذات دلالات متعدّدة من حيث أنّ الأنانة المتناهيةَ تتولّد بنفسها راهنيًّا، فترتكب كما لو كانت تحت توجيه فلسفيٍّ، «الخطيئة الأصليّة الترنسندنتاليّةَ»[٢]، ولكنّها تُصلح الأضرار التي تسبّبت فيها بالضرورة، من حيث تثوب بعد ذلك، إلى الحياة المطلقة: الأنا المتناهي المتفكّر يفسخ نفسَه بنفسه ليتنزّل من جديد ضمن اللامشروط.

وختاما، حين قدّم فردريش نيتشه مع نهاية القرن التاسع عشر، الأطروحة التي مفادها أنّ الإلحاد المقبل سيتضمّن بالضرورة، ضربا من «البراءة الثانية»، فإنّه لا يدافع فقط عن تخلّص البشريّة ممّا طغى إلى ذلك الوقت، شعورا بأنّها «مدينةٌ لأصلها، ولعلّتها الأولى»[٣]. ذلك أنّه يزعزع هذه المرّة بلا سجال ومن دون ذكر اسْم صاحبها، البناءات الأوغسطينيّة التي يقول عنها بنبرة التشخيص الرصينة، إنّها من حيث

(١) فردريش شلِّنْ، في المجتمع الانسانيّ الأوّلِ طبقا لدليلِ الشهائد الموسويّة، ١٩٧٠.

(٢) فولفغانغ يانكه، الاستكمالُ الثلاثيّ للمثاليّة الألمانيّة. شلّنغ، هيغل، ونظريّة فيشته غير المكتوبة، أمستردام/نيويورك ٢٠٠٩، ص. ٧٢.

(٣) فردريش نيتشه، في جِنيالوجيا الأخلاق. كتابٌ سجاليّ، ١٨٨٧، § ٢٠.

أقامت إلهًا أقصى، كان قد تعيّن عليها في الوقت نفسه، أن تنتج أقصى شعور للبشريّة بالذنب.

لدى المحدَثين، يحِلّ الاكتشافُ الملتبس للإرث الفعليّ باعتباره عبءً وبختا، محلَّ الاثم الموروث. فحيث يصير العالَم المحدَث بالفعل محدثا، يتّخذ شكلَ تجريبٍ لتحمُّل الالتباسات. حين يتعيّن حمل أعباء كبيرة، لا يجب أن تنعدم الامتيازاتُ المناسبة. وأكبر الامتيازات الجديدة سيقوم على إمكانيّةِ نقْل التشديد على الحياة بعد الموت، إلى الوجود الذي قبْل الموت. وللمرء أن يعاين بحسرةٍ كيف يضمحلّ اليومَ، تغييرُ النبْرة هذا ليتلاشى في السطحيّة الما بعد حداثيّة، وهو التغيير الذي استُنكر في بداياته كما استُنكر صراعُ العمالقة الأفلاطونيّ بين أنصار المثُل وأنصار المادّة. لقد عاينّا في كثير من الأحيان وبالقدر الكافي، عند اقتفاء آثار نيتشه غالبا، أنّ الحداثةَ قامت إلى حدّ كبير، على افْعالٍ مضادّ للأفلاطونيّة: من يشعر بأنّه محدَث، يصدّق من دون طول تفكُّرٍ، بدعوى أنّ الحياة ضمن المحايثة يُفترَض أن تُتصوّر على ما يكفي من الثراء لتتّسع في امتدادها الذي ما زلنا لم نقدّره كليًّا، وتستوعبَ كلَّ ما كان يُنزَّل في السابق، ضمن التعالي. فالحثُّ على أن نبقى أوفياء للأرض، يعتلي المدخَلَ إلى ألف ليلة وليلة من فنّ الحياة المحدَث، وألف مسْطَح ومسطَح من العمل اليوميّ الخلاّق.

ونادرا ما لاحظنا كيف كانت الحداثة تقدّم رُكحا مواتيا جدًّا للوجْدانيّات الأغسطينيّة. كان بإمكان آدم القديم أن يراكم ما يشاء من الأخطاء؛ ولو كان تعيّن عليه أن يرتكبَ أقبح الجرائم التي لم يكن من المكن منعُها، لن تكون الزلّةُ والجُرم بأيّ حال من الأحوال، إفرازاتٍ لعبءٍ مسبَّقٍ ينتج عن إثم موروث، بل إمّا أنّهما نتيجتان لوجودٍ ضمن أوساطٍ مدحورةٍ، وإمّا أنّهما ممّا تبادر به إرادةٌ فرديّةٌ شرّانيّةٌ لا تعتدّ إلاّ

بنفسها، وتستعمل المناسبات والأعذارَ لصالحها. إذا كان يوجد شيء مّا يستقبله المحدَثون ضاحكين، فإنّه قبل كلّ شيء وفضلا عن فكرة أنّ الشمس تدور حول الأرض، مقالةُ أنّ كلّ حياة بشريّة تحمل وشْمَ الاثم الموروث.

لكنْ، لحظةَ تتهاوى فكرةُ الاثم الموروث، فتسقط أوّلا في مضمار المُضحِكات، ثمّ في اللامبالاة، يلتفت التفكيرُ الأنثروبولوجيُّ والسياسيّ للمحْدثين على جبهةٍ واسعةٍ، جهةَ ظاهرتيْ أن يكون المرءُ بما هو كذلك، وريثا وأن يكون له إرثٌ وترِكة. فالقرن التاسع عشر يكتشف الوراثة انطلاقا من المنظوريّات كلّها، في غالب الأحيان عن نزعةٍ حمّالةٍ للأعباء، ونادرا ما يجري هذا مجرى الاندفاع الحيويّ. ذلك أنّ الإنسان يتصوّر نفسَه بعد أن تحرّر من الاثم الموروث، أنّه الكائن المتورّطُ في قصص الوراثة: إنّه الحيوان الذي ورث على أساس الاصطفاء الجنسيّ، استعداداتٍ تحدّدُه بعدم إمكانيّة التعديل فيزيقيًّا إلى حين إخبارٍ آخرَ،- بما في ذلك الأمراض الوراثيّةُ المزمنة التي لم يعُد من الممكن تأويلها كما في العصر الوسيط، على أنّها علامات مقدّسة. فالإنسان هو الحيوان الذي يرث وضعيّة طبقيّةً ليس من السهل أن يتحرّر منها، اللهمّ إلاّ بالتمرّد السياسيّ أو بالتزييغ الثقافيّ. وهو الحيوان الذي يرث أشكالَ ترويض رمزيّة،- سيُطلق عليها في ما بعد، بسقطةٍ لغويّة ماكرة، اسم «جمْعَنة»، أشكالَ ترويضٍ ترسّخ بكيفيّة تكاد لا تُعكَس، انتماءَه الثقافيَّ وسجلَّ مركزِه العصبيِّ، إلاّ إذا غيّر ما بنفسه باكرا وبالقدْر الكافي، بواسطة وثباتٍ عِصاميّةٍ هروبا من الترِكات الخانقة. وفضلا عن ذلك، هو الحيوان الذي يجد نفسه شاء أم أبى، عالقا في حبال رواية أسَريّة لها تلوينةٌ تزيد أو تنقص عُصابًا: إنْ كان بوسعه أن يضيف إليها فصلا تحرُّريًّا، فلن يكون هذا إلاّ بفضل منقَلَبٍ عِلاجيّ. حين يقول مِفيستوفيليسْ: «الويل لك، فأنت نجْل!»، وحين يتبجّح

القنصُل جان بودْنْبروك قائلا : «إنّنا . . . بمثابةِ حلقات في سلسلة»، فإنّ كليهما يتحرّكان ضمن السِجلِّ نفسه. فهما يتحدّثان عن وجوبِ تحمّل الشُحَن الوراثيّة، من دون أن يكون استحضارُ الاثم الموروث، لازما في كلامهما ولا حتّى مسموحا به.

وللمرء أن يعتقد بالأحرى، أنّ الوراثة بما هي كذلك، تبدو اليومَ على أنّها شَيْنٌ يتمرّد عليه المحدَثون كلّما توصّلوا إلى اكتشاف نقطةِ مقاومة. فهم يرفضون أكثر فأكثر، المهُورَ القديمةِ التي تقمعُهم، - سواء تعلّق الأمرُ بالاسترْقاق من خلال محدِّدات بيولوجيّة، أو بالتأثيرات الطابِعة من خلال الطبقة والمدْرسة والثقافة والأسرة. أمّا العاملون على الإقلاع عن ذلك، فلا يحبّذون الاعتراف بأنّ «الاسترقاق» عن طريق النَّسب يمكن أن يكوّن في الوقت نفسه، أحوالا إيجابيّة لحياة محدَّدة، ناجحة ومتعيّنة. وفضلا عن ذلك، ينضمّ إلى هذا المجموع من المحتوميّات في الاقتصاد الحديث للديْن، الدائنون الّذين يتمسّكون بتسديد قروضهم، ويستعْندون في هذا كما كانت آلهة الانتقام في القديم، تستعندُ في إحلال اللعنات.

كلّما اتّقدت المصلحةُ في إبطال الإرث والبداية من جديد، نقف على أرضيّة الحداثة الأصليّة. فالطاقة واليوطوبيا وتعليقُ العمل وحقّ الأسرة والاستغلال الجينيُّ والمخدّرات والبوبْ يُفترض أنّها تقدّم متفجّرات لفرقعة الكتلة الوراثيّة لما يسمى الموجودَ [القائم].

ولا ريب أنّ دَنْيَنَةَ الاثم الموروث حيّدت السمَّ الميتافيزيقيَّ الذي انتشر بعد أن استُقطر في القِدْر السحريّ الأغوسطينيّ، وتفشّى في «الغرب» لأكثر من ألفيّة ونصف. لكنّ إلغاءَ العبْء الموروث قبْليًا قد حرّر في الوقت نفسه، البصَرَ ليرى ما لا يعدّ ولا يُحصى من أشكال الوراثات الملتبسة في المجال الدُنيويّ. وللتعبير عن ذلك بحرص أشدَّ:

لقد جعل هذا الالغاءُ الوعيَ بصعوباتِ أنْ يكون المرءُ وريثا وخلَفا ومدينا، يسلك سبيلا جديدة. ومن ثمّ، تدفّقٌ هائلٌ على وضعيّاتِ «الحياة التي بلا فروض ولا مفترَضاتٍ» يضمن إقبالَها على التحديث. في هذه النقطة، الاجماعُ الوُديّ بين الليبراليّة والاشتراكيّة ظاهرٌ للعيان. فالخصمان اللدودان هما أفضل صديقيْن، عندما يتعلّق الأمرُ بإظلامِ أوّليّاتِ «الحياة الاجتماعيّة»، الأوّليّات الأسَريّة والجنيالوجيّة المتجذّرة في تَحْدارات ناجحة.

تعي علومُ الثقافة الراهنةُ وإن بتردّدٍ، أنّها ما زالت لم تأخذ قطّ على محمل الجدّ الذي يقتضيه الطابعُ السحيق للغرَض، مفهوماتٍ أساسيّةً حسِبْنا أنّنا قد فرغنا منها، من مثْل 'الجيل'، و'السلالة' و'الإرث'. وللمساهمة في سدّ هذا النقْص، استُثمر في الأفكار التي عرضنا، توصيفٌ جديد غيرُ لاهوتيٍّ لأشكال الارتباك البشريّ في خصوص الإرث، توصيفا تؤدّي فيه دورا مضينا مفهوماتٌ من مثْل التَحْدار، والنقل، واللقاطة أو النغولة، والفجْوة، والفاصل الجنيالوجيّ، والهوّة-الهاوية، وانعدام التناظُر، والتحرير، وإبطال الإرث، والميْز الخلاّق، والتحديث الجنيالوجيّ.

لا تقدّم الاعتبارات اللاحقةُ أيَّ تعلّةٍ لاسْتصلاح «الاثم الموروث». لكن سيُرادُ أن يكون لها سهمٌ في تِبيانٍ متجدّد لمفعولاتِ الفساد التي تُعشّش مُذ وقت طويل، في مسارات الانْسال، وبكيفيّة تدوم أكثر ممّا لن يريد البتّةَ الوعيُ اليوميُّ التصديقَ به: على نحوٍ عشوائيّ منذ العصر القديم الكلاسيكيّ، وبكيفيّة معزَّزةٍ مع فجر الأزمنة الحديثة، ثمّ تضخّميًّا في الأحوال التي تلت «الثورات» التقنيّة والسياسيّة والقانونيّة للقرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر.

ومن ثمّ، ترفع نظريّةُ الثقافة في أيّامنا هذه، تحدّيَ أنْ تعيد في

عباراتٍ دنيويّةٍ، صياغةَ وقائع موضوعيّةٍ قُنّنَت دينيًّا، وتتعلّق بملاحظات أوغسطينوس، سواء على الصعيد القانونيّ أو الإكلينيكيّ، أو على صعيدِ علم الثقافة أو مفهومات وسائل الاتّصال. فتلك النظريّة تسمح بطرح السؤال التالي: كيف يمكن إعادة بناء الأعباء التي دوّنها أوغسطينوس، ويرزح تحتها الوضعُ البشريُّ، بكيفيّةٍ تلتقي على نحوها الحدوساتُ القديمةُ والجديدة؟

إجمالا، تقوم نظريّة الثقافة في هذا المضمار، على القاعدة الأساسيّة للترجمة المطابِقة للغيْر. من منظور ديناميّةِ الحضارة، تحلّ محلّ الخطيئة الأصليّة، أخطاءُ نقْل واستنساخ ضمن تغْدية البرامج الثقافيّة إلى الخلَف الذي يتحمّل عبأها. فبدلاً من «خطايا الآباء»، نتحدّث عن جماعةٍ متخيَّلةٍ يكون فيها الخلَف مصدوما ومكبَّلا بمركَّبات الأسْلاف. وبدلا من التمرّد على الخالق، نعالج الفاصل الضارَّ بين الأجيال. وأمّا بالنسبة إلى الفاصل بين الأجيال واستتْباعاتِه الأخلاقيّة-الثقافيّةِ فنرصُد له في هذا الكتاب الشكلَ الرمزيَّ للـ«عيال المُرعبين». أنّ عيالا من هذا الطراز يحيلون ضمنيًّا، إلى آباءَ يطابقونهم، فهذا ليس جوابا واهيا ولا تجنّيًا خفيًّا.

لكن، هل عاين علم الاجتماع الراهنُ ولو لمرّةٍ، الموكبَ الذي خرج فيه «عيالُ الحداثة المرعبون» عن الأيّام الأخيرة للعصر الوسيط، ليسيروا نحو القرون القادمة؟ وذلك الذي كتب من بين غيره، في العقود الأخيرة، عن ظاهرات غالبا ما حُرِّفت منهجيًّا، من مثْل التكوْكُب، والعوْلمة، والتحديث، والتهجين، وزوال الاستعمار، ومزيج اللغات، والإنغال، إلخ، هل كان منه على بالٍ أنّ قارّةَ الحداثة التي كانت قد حدّدت النبرةَ إلى منتصف القرن العشرين، أوروبّا الغربيّةَ الناتئة في القرون الما بعد كولومبيّةٍ، لم تكتف بزعزعة الكوْكب بسلعها النموذجيّةِ المصدَّرة: منظومة العمْلة، ركوب أعالي البحار، علوم الطبيعة،

الهندسة، الفنّ المعاصر، الدولة-الأمّة، وسائل الإعلام، والإيديولوجيا وحيدة الشِقّ؟ هل أخذ المرء في الحُسبان أنّ أوروبّا التي تجاوزها بعد ذلك بضربةِ جناحٍ، فرعُها الثقافيُّ الأمريكيُّ، قد نقلت تقريبًا، إلى كلّ المجموعات الإتنيّةِ أو «الثقافات» الأخرى التي على وجه البسيطةِ، إرثَها الأكثر التباسا ومفارقةً الذي نادرا ما حُلّل ودُرسَ،- رسالةً فعلت فعل النار في الهشيم، عن سطحيّةِ إرثٍ بعينه؟ هل أخذنا بعين الاعتبار كيف كانت أوروبّا مع شريكها الأمريكيّ، باسْم آلهةِ «الحريّة» اليافعة والمبدَّلة والعدْوانيّة، قد حملت تجرُبتَها الأخطرَ إلى أصقاع البسيطة: رهانُها في ذلك هو أنّ عدم الإيقان من المأتى والأصل، سواء سمّي إبطالا للترِكة أو نغولةً أو هويّةً هجينة، لم يعُد شيْئا ضمن البحث عن القدرة على المستقبل، بل هو بالأحرى، خيارٌ معقولٌ، وعوَزٌ خِصبٌ، وحافزٌ حمّالٌ للفرَص، بل هو أهْليّةٌ لا يكاد يُستغنى عنها؟

وبما أنّه لم يعُد للفكر المعاصر مُدخَلٌ بيّنٌ إلى مفهوم الخطيئة الأصليّة، لا في الشكل الحرْفيّ ولا من خلال تآويلَ تلائم روحَ العصر، فإنّ المسارات الحادثة بين الأجيال التي لها سهْمٌ في انبثاق عناصر إفسادٍ لنقْل المواريث الجينيّة والرمزيّة، هي مساراتٌ يجب أن تُتناوَل بكيفيّةٍ أكثر إمعانا وتدقيقا ممّا كان يبدو دارجا إلى الآن.

لقد تبيّن لنا الآن، أنّه لكي نفهمَ العالَم الحديث، لا بدّ من هرمينوطيقا في الفساد مُدَنْيَنَةٍ. لقد حان الوقت لاستعادةِ مفهوم «الفساد» واستنكار احتكار السياسيّين ورجالِ القانون وصائدي التهرّب الضريبيّ ومُنظّري التطوّر، لذا المفهوم. فالفساد ليس فقط ما يحدث لخُدّام الدولة حين لا يقاومون سحرَ دخْلٍ ثانٍ، أو ما يغري ذوي السلطان بفكرةِ أنّ الحقّ والقانون ليسا سوى تسميتيْن لنزواتهم وأهوائهم. لا بدّ أن نبرهن على العلّة في أنّ الانسان، اليومَ ومنذ الأزمنة الغابرة، يوجد

بصفته حيوانا قابلا للإفساد، - من دون وجوبِ أن نرفع الفساد إلى ماهيّةٍ مستقرّة. إذ يجب أيضا بيانُ كيف يتحرّر هذا الحيوان من الفساد. ومن ثمّ، يُفترض في إتيقا معاصرة أنّه بإمكانها أن تفسّر كيف تُصلَحُ فساداتٌ بواسطة التبْديلات والتعديلات.

كان أحدُ المفكّرين الأخلاقيّين الذي نُسي عن غُبن مع أنّه الأكثر تحفيزا إلى جانب كيركغاردْ ومن قبل نيتشه، بيار-سيمون بلاّنْشْ (١٧٧٦-١٨٤٧)، قد وضع في مصنَّفه حول «التقمّص الاجتماعيّ»، أي انبعاث الرّوح الذي يتعلّم والقادر على الندَم في مجراه عبر الأجيال، أسُسَ إتيقا تاريخيّة واقعيّة. يتعلّق الأمرُ بالثورة الدائمة لأشكال الشطَط المذنبة وبتعديلها من خلال مجرى الأشياء: فالتقدّم بواسطةِ «المِحَنِ والامتحانات» هو الشعار الوحيد الموثوق منه في أزمنة الاضطرابات ضمن التطوّر[١]. في هذه السيرورة تتّخذ «البشريّةُ» شكلَ مجتمعٍ ذي مناعة مشترَكة[٢]، هو مجتمعُ كائنات تاريخيّةٍ تَذَّكّر أغلاطَها وأخطاءها وجرائمَها، وتحتفظ بهذه الذكرياتِ ضمن التعيينات الذاتيّة النقديّة.

سيكوّن إبطالُ الفساد ما يماثل دُنيويًّا، الندَم والخُسران اللّذيْن تبدأ بهما في التقليد المسيحيّ، استعادة استقامة الانسان بعد السقوط. ومن ثمّ، إلغاءُ الفساد هو الحالةُ الحاسمة للتعلّم. مَن يتعلّم، لا يكتفي بمجرّد مُراكَمَة المعلومات. ويفهم من ثمّ، أنّ التعلّم الفعليَّ يتضمّن في حدّ ذاته، شيئا من الهَذْي.

لو وُجد في نظريّة الثقافة، مقابلٌ لما يجسّده قدّاس الأقداس في بنية الهيْكل الكاثوليكيّة، فلن يكون غيرَ مفهوم «التعلّم» هذا الذي شهد في عصرنا، أكبرَ تدهْور. سيتعيّن علينا في القرن القادم، أن نحافظ عليه

---

(١) أنظر: الهامش ١ من الصفحة ٦٨ من هذا الكتاب.

(٢) في مفهوم المناعة المشترَكة أنظر: بيتر سلوتردايْك، عليك أن تغيّر حياتَك. في تقنية الانسان، فرانكفورت على المايْن، ٢٠٠٩، ص. ٦٩٩.

كأنّه حضورٌ إلهيٌّ مُربِكٌ تحت خيمةِ تجلٍّ. وسيحِقّ لنا في أيّام نادرة، أن نكشفَه للَحظات معدودة. أوَ ليس وجيها الارتيابُ في أنّ التعلّم هو الإله المجهول الذي قيل فيه ضمن ملاحظة كانت تشي في زمنها، بظلماءَ نبوئيّةٍ، إنّه وحده إلهٌ من هذا الطراز سيكون بمقدوره أن يُنقذنا؟

الفصل ١

المَدُّ الدائــم. عن كلمةٍ في محلِّها للسيّدة دو بونْبادور

لو كان بمقدور البشريّة في أيّامنا هذه وفي «البلدان المتطوّرة»، - لنترك الآن هذه العبارة من دون تعليق، أنْ تجتمع على قضيّة وحِدة تعبّر عن وضعها الرّوحيّ، لكرّرت على الأرجح، الكلمةَ التي في محلِّها وكانت تُسنَد إلى الماركيزة دو بونمبادور: «من بعْدنا الطوفان».

هذه السيّدة ذات البصيرة النافذة، التي كانت لبضعِ سنوات، العشيقة الرسميّة للويس الخامس عشر، ثمّ بعد ذلك، مستشارتَه الرئيسةَ والحاكمةَ السرّية لفرنسا، ستكون قد نطقت بتلك الكلمة في أثناء حفل، ذاتَ مساءٍ من نوفمبر ١٧٥٧، وقد بلغها خبرُ معركة روسْباخْ أنّها كانت قد انتهت بهزيمة الجيش الفرنسيّ أمام جيش فردريك الثاني البروسيّ الذي كان أقلَّ عددا وعُدّة. ما يزال بإمكان المرء أن يتصوّرَ اليومَ أنّ مُضيفةَ ذلك المكان، وعلى الأرجح في أثناء حدَث وقع في بلاط فونتينْبْلو، كانت بعد أن صمّمت على ألاّ تعرّض للخطر المزاج الرائقَ لزوّراها، قد لاذت آنيًا، بالمرح الهستيريّ-المستهتِر الذي كان دوما جزءا لا يتجّزأ من روادف المحادثات بالبلاط. إنّه هذا الدافع على ما يبدو، هو الذي أملى تلك الصيغةَ التي انتقش ما تشي به غيابا منيرا

للتحوّط، في ذاكرة الخلَف اللاحقين[1].

من بعدنا الطوفان! مرّة أخرى، «المناسبة» التي أشاد بها غوته لاحقا، قد برهنت على موهبته الشعريّة، وإن أفضى ذلك هذه المرّة، إلى كشف لا يخلو من المخاطر. في أثناء العشريّة التي قضّتها إلى جانب الملك، كانت السيّدةُ ذات المزاج المتقلّب، قد تعلّمت احترام البُروتوكول مع التلاعب به أيضا بكيفيّة تدِقّ عن الإدراك. في تلك اللحظة، لم تعُد توجد بالنسبة إليها، إلاّ خطوة واحدة تفصل بين مراسيم البلاط وبين الارتجال في الهاوية.

لقد أرادت الأجيال اللاحقة أن تقرأ في تلك العبارة، وصيَّةَ النبالةِ الفرنسيّة، بل الكلمةَ الأخيرةَ للعصر الأرستقراطيّ. أمّا الطبقات الطائشة للأزمنة اللاحقة، فقد استحوذت على ذلك المثَل الذي نُطق به في لحظ عيْن. مذّاك، يعلم الأثرياء والمغامرون علمَ اليقين، أنّ الاستهتارَ وهمٌ له ثمَنه. من لا يكون مستعدًا للهروب في الحال، يميل إلى الميلانخوليّا والبَدانة. فينبغي للمظهَر أن يكون أكثر رصانةً من الوضعيّة - هذا ما يفهمه كلّ شخص يمارس الضحك بمقتضى ما تفرضه عليه الوظيفة. أمّا المستهترون، المنادون بالأرض المحروقة، طائشو أيّامَ الناس هذه، فلا يُقيمون حفلا بين سان-موريتْس ودُبيْ وموسكو، إلاّ وكانت تلك الكلمةُ-المثَلُ تصّاعد في الأجواء. وللمرء أن يعاين بنبرةٍ هادئة: مع تلك الكلمة-المثَل، بدأ العلمُ الجذِل للحياة في الأزمنة اللُّجيّة.

نكاد لم نتصوّر قطّ أنّ السيّدة بونمبادور، التي كانت في السابق

(1) استعاد قسُّ دو مابلي (١٧٠٩-١٧٨٥) تلك العبارةَ الملهَمة وطبّقها على قضاة برلمان باريس الذي كان يقوم إلى حدود ١٧٨٩ مقامَ المحكمة العليا بفرنسا. وهو ما يبيّن أنّ النظام القديم كان قد شهِد بعدُ نقدَ ذلك الجهل بالوقائع الذي يستند إلى ما كان يختصّ به رجال القانون إجراءَ مرافعة.

حرَمَ لو نورمون ديتيولْ، وحملت عند ولادتها لقبَ بواسُّون، كانت قد أظهرت بملاحظتها الطائشة، أنّها بنتٌ مخلصة لقرن التنوير. فوحده بمقدوره أن يفهم لَذْعةَ عبارتها، مَن يُدرك ههنا روحَ العصر الجديدَ الذي تشكّل تحت حكْم لويس الخامس عشر، قبل أنْ يترقّى بعد ١٧٨٩، إلى مصافّ قوّة حاكمة في ملكوت الأفكار. كان هذا الرّوح يتمرّس بالعبارات التي ما زالت تجهلها فلسفةُ التاريخ - تلك المدرسةُ في الفكر التي كانت تأمل برعونةٍ، وتريد أن تحوّل إلى سيرةٍ متجانسةٍ الطريقَ التي كانت البشريّةُ تتقلّب فيها، مِزَقًا مزقًا. بل كانت هذه المدرسة تهدف بشكل صريحٍ إلى إخراجِ مجموعِ دراسات جامعيّةٍ يُفترض أنّها تنطلق من ماضٍ لم يُهذَّب جيّدا، وتتعدّى زمنا حاضرا يستهدف التقدّم المستمرّ، لتتحرّك في اتّجاه مستقبل ملمَّع. وإنّه بهذا الصقْل والترويضِ لمفهوماتِ التطوّر الصاعد، بدأ المنقلَب المستقْبَلَويُّ الذي فرض على المحدَثين بعد آلاف السنين من الماضويّة، أوَّليّةَ المستقبَل.

في أيّام السيّدة، النزعة المستقبلويّةُ غامضةٌ ومتقلْقلة. فما يزال لفظ «تاريخ» يعني كما كان عليه الحال دائما، معرفةَ ما يوجد في واقع الأمر، منذ الأزمنة الغابرة. كان التاريخ يُكتب كما هو الحال قديما، لنَخْبر ما كان في السابق، ولماذا نجد في ما كان، خطوطا ناظمةً يمكن أن تُطبَّق على ما نعيش في الزمن الحاضر. التاريخُ سيّدُ الحياة. في مرحلة أولى، وحدهم قلّةٌ عبّروا عن شكوكهم في ما يتعلّق بأوّليّة ما حدث على ما سيحدث. وأقلّ منهم أيضا، أولئك الّذين تبدّدت أوهامُهم وفهموا بعدُ، أنّنا لم نستخلص قطّ في أيّما عصر، أيَّ عِبرٍ من التاريخ السابق، على الرغم من كلّ مصنَّفات الحكايات والروايات التي يُضرب بها المَثَل. ومع ذلك، الأجيال التي لم تولد بعدُ، ستستمع إلى هذه القلّة من المتشكّكين ولما ينادون به انقلابَ نظرةٍ صوبَ ما ليس

بعدُ. إنّهم نساءُ ورجالُ آداب الأنوار هم الذين كانوا سيرغبون في أن يكون كلُّ معاصر مواطنَ المستقبل، وكلُّ وليدٍ طالبا يسجّل في سلسلة دروس التطوّر.

ولا أحد يعلم ذلك أفضلَ من السيّدة بونمبادور: لو كان الأمر يتعلّق بالمبادئ، لكانت مضطرَّةً لأن تقول عكس الكلمات التي نطقت بها فعليًّا. «من بعدنا» - ما الذي عسى أن يخلُف هذيْن اللفظيْن، إلاّ مستقبَل مُنارٌ ومُنير؟ لكنْ هو ذا واقع الأمر: المناسبة والقوْلة المبدئيّةُ تقعان على خطّيْن متضاربيْن. فالسيّدة تتّبع دافعَ المزاج، والمزاج غالبا ما يكون على حقّ. لقد حلّ المستقبلُ بيننا. وبالنسبة إلى المزاجِ، يصير الفرق بين التقدّم والانحطاط للَحْظِ عينٍ، من الترّهاتِ. مِن بَعدنا - يا ترى ماذا يكون إذن؟ إلى الجحيم، الطوفان! لا تكنه السيّدةُ أنّها ابتكرت الخطاب المستَهجَنَ سياسيًّا.

انطلاقا من وسط القرن الثامن عشر، تتحقّق ضمن المنظومات البيئَويّة للذهنيات الأوروبيّة، إعادةُ تأويلٍ للعلاقة بين الماضي والمستقبل، تُلهم المحدثين بأجرأ وأغرب وأعجب فكرةٍ كانت تنبّتت في أدمغة البشر مذ أُطرد الأسلافُ من الفردوس: فجأةً يبدو معقولا أنّ أهمّ الأحداث في السرّاء كما في الضرّاء، هي تلك التي لم تقعْ بعدُ. بكيفيّة تعزّ عن الإدراك، «تتطوّر» مثل هذه الأحداث في حضن الزمن الحاضر لتنفُذ ذاتَ يوم غيرِ بعيد، إلى الظاهر والملموس. وبالتالي، ابتداءً من تلك اللحظة، النهاياتُ وليست البدايات، هي التي ستحسم معنى المراحلِ التي تقع في الوسط. إنّها أشكال المستقبل هي التي سيكون لها وزنٌ معتبَر، وليست الأصول. مذّاكَ، لم يعُد يتعلّق مركزُ ثقل الكينونة بالماضي؛ ذلك أنّ القُطر الميثيّ الذي هو محلّ الحقوق القديمة والقوى الأصليّة وأشكالِ التأسيس، أخذ يفقد شيئا فشيئا،

دلالتَه. ولم يعُد الزمن الحاضرُ البتّة تمديدا لـ«زمن قديم» يصدُق أبدا ضمن الوسَط الذي هو الحياةُ الراهنة. كان هيغل أوّلَ من فهِم ذلك: في صيغة كان قد ذاع صيتُها، يصف الواقع الفعليَّ بأنّه «إمكانيّةُ اللاحق»[1]. مُذ أخذ الزمان والمستقبل يتقحّمان الفكرَ، يشكّل الماضي والحاضرُ حقبةَ حِضانةٍ للمارد الذي يظهر في الأفق تحت مسمّى يشي بابتذال خدّاع: الجديد.

كيف سيكون عليه الأمرُ، لو أنّ الجِدّة التي تحصُل بغتةً، ما لم يحدث قطُّ في السابق، ما لم يثبُت كليًّا، سيكون يوما مّا ولصالحنا، فكّا لشفرةِ ما كان سيعنيه اليومُ والأمس والقديم الذي سبقه؟ أوَ لا يتعيَّن أنّ الطوفان يكون بالفعل قد أغرقنا من قبل أن يكون بوسْعنا أن نفهم في أيّ حفلات كنّا قد بدَّدنا تبديداً، سنواتِ شبابنا ويفاعنا الأكثر عمَها؟ أ لا ينبغي أن يزول العالَم القديمُ لكي يستطيع أولئك الذين وُلدوا لاحقا، التعرّفَ إلى المفترَضاتِ التي مهما كانت وهينةً، كان قد شُيّد عليها ما غمره الطوفان؟ ليس للسيّدة بونمبادور أن تخشى مؤاخذَتها عن براءةٍ في غير محلّها. فهذه المرأة التي كانت تقرأ لمونتسكيو وفولتير وديدرو، كانت تمثّل مُذْ زمانها، إلى أيّ حدٍّ كان يتعيّن أن يؤخَذ في الحُسبان الغولُ المارد الذي كان يغفو في مستقبَلٍ مزمَّل.

لقد آلَ إلى اللاحقين اكتشافُ أنّ من كانت تقول عصرئذٍ، «طوفان»، كانت بالضرورة تعني الثورة. لم يكن قطُّ أسهلَ على المرء أن يكون من بعد ذلك، أكثرَ حكمةً. وفي الوقت نفسه، لم يكن أكثرَ إذلالاً للمرء من وجوب التسليم بأنّه لم يستشعر أيَّ شيء من مدى وبُعدِ ما كان سيحدث. متأوّلُ التاريخ الذي كانه ألكسيس توكفيل، كان يتوفّر

---

(١) الموسوعة الفلسفيّة (١٨٠٨-١٨١١)، § ١٥١.

على ما يكفي مسافةً من السنوات المضطربة التي لحقت اللعبة الأخيرةَ للنظام الملَكيّ لآلِ البورْبونْ، ليكتب في مطلع الفصل الأوّل من النظام القديم والثورة، النصّ الذي يعود إلى ١٨٥٦ :

«لا شيء كان أنجعَ في تذكير الفلاسفة ورجالات الدولة، بالتواضع، من تاريخ ثورتنا؛ لأنّه لم تقع قطُّ أحداثٌ أعظمُ منها، تُساس من الأبعد منها، تفضُلُها إعدادا، وتقلّ عنها تباشيرَ.[1]»

«من بعدنا الطوفان»: إذا عاين المرء، قرنين ونصفَ القرن بعدَ الوقائع، ذلك المشهدَ الذي يعود إلى شهر نوفمبر من عام ١٧٥٧، فإنّه يحصل لديه بالضرورةِ، انطباعُ أنّ السيّدة بونمبادور قد ذهبت في نبوءاتها، إلى ما أبعد ممّا كان يستطيع أيُّ فرد من زمانها، أن يرى ويُدرك. مَن كان يُرحِّب بالطوفان دفعًا لانْقطاع حفلةٍ طيشٍ، كان يُظهر للعيان عمى إراديًّا كانت نواتُه تخفي أيضا، تبصّرا يثير القلقَ - لكي لا نتحدّث عن تأجيج كلبيّةٍ انهزاميّة وعن طبْع لَعوبٍ مخضَّبٍ بالفساد. ستنقضي ستّةٌ وثلاثون عاما فقط بين التعليق الهستيريّ والمرِح للماركيزة على هزيمة الجيوش الفرنسيّة في روسْباخْ، وبين ذلك اليوم المحتوم من جانفي ١٧٩٣ الذي فصل فيه النَصلُ الذي طالب به الدكتور غُويُوتان في خطبةٍ عصماءَ، رأسَ لويس السادس عشر عن بقيّة بدنه. لقد فعل «قاتلو الملك» في وقت مناسبٍ، على نحوٍ أنّه لم يعُد يوجد أيُّ حمّالٍ خالدٍ للملَكيّة يمكن أن يُبعث من جديد في خلَفها: في ٢١ سبتمبر ١٧٩٢، كانوا قد نادوا بجِدّة جذريّةٍ سياسيًّا: الجمهوريّة. ومن الغد، جرى العملُ بروزنامةٍ جديدة، شهادةً على عمق القطيعة مع الماضي؛ ومع

(١) ألكسيس دو توكفيل، النظام القديم والثورة، باريس، غاليمار، سلسلة «فوليو تاريخ»، ١٩٦٧، ص. ٥٧.

صيحة فرَح لم يُسمع بها من قبلُ: «لقد ألغيت الملكيّةُ في فرنسا»، كان البدن الخالدُ للملك قد تلاشى من قبْل بدنه الفاني.

سرعان ما امتدّ إدراك الوضعيّة الجديدة حتّى إلى أصقاع أوروبّا الأكثر هدوء: كيف كان العالَم من ساعة إلى أخرى، قد تحوّل إلى مسرحِ عمليّات عسكريّة كانت الجيوش الفرنسيّة تحت قيادة جنرال شابّ أخذ منه السُهاد كلّ مأخذ، تعطي لقوى أوروبّا العجوز، درسا في الخوف؟ طالما أنّ الإِعْصاب الإمبراطوريَّ لنابليون كان يحدّد الإيقاع، فإنّ أعمال العالَم القديم وأيّامَه لم تكن سوى ملحمة فريدة تصنعها حركات الجيوش والتطلّعاتُ التي كانت هي وحدها تسمح بالتعليق على خرائط جغرافيّة يعاد رسمُها يوميّا، وعلى توْطئاتٍ لدستورٍ كثيرا ما كانت تعاد كتابتُها.

في الوقت نفسه، بدأت الحرب الجبّارةُ للحداثة تدور رحاها على ساحات المعركة: فالمارد الذي كاد يكون لامرئيّا، من حيث أخذه النعاسُ وانتظر ساعتَه في صلب نظامِ الأشياء القديمِ، سرعانَ ما استيقظ ليتّخذ حجما مرعبا، مطيحاً بحرّاس النظام القائم. يعَدّ توكفيل من بين المفكّرين الذين عملوا فيما بعد، على الأخذ بعين الاعتبار عمقَ هذه الشَجّة:

«... بقدر ما كان المرء يرى رأسَ المارد يظهر، وتنكشف فيزيونوميّته الفريدةُ والمُرعبة؛ وبعْد أن هدم المؤسّسات السياسيّة، نراه يلغي المؤسّسات المدنيّة، ويغيّر بَعدَ القوانين، السنن والأعرافَ وحتّى اللغة؛ وحين يزعزع أسسَ المجتمع بعد أن خرّب مصنع الحكومة، يبدو في الختام، على أنّه يريد مهاجمة الربّ نفسه؛ وعندما تطمو سريعا، هذه الثورةُ نفسُها في الخارج، مع إجراءاتٍ لا تُعرف من قبلها، وتكتيك جديد، ووصايا قاتلة، وآراء مسلّحة، كما كان بيتْ يقول، وقدرة لا نظيرَ لها تُطيح بحواجز الإمبراطوريّات، وتحطّم العُروشَ مع

أنّها في الوقت نفسه، وهذا شيء غريبٌ، تستميلها إلى قضيّتها؛ بقدر ما تنفجر هذه الأشياء كلُّها، تتغيّر كليًّا زاويةُ النظر.»[١]

ذاتَ صباح، استيقظ الأوروبيّون محبُوّين بفكرٍ تاريخيّ. فالزمان قد تقحّم الماضي. ومزّقت الفَجْوَةُ الثوريّةُ الرباطَ التقليديّ بين الحقب. فحيث كانت تطغى التِحْدارات والسلالاتُ- أشكال النقل الأمين للإرث الأبويّ إلى الخلَف وخلَف الخلف، أيّا كان طابَعه الوهميّ، أخذت انقطاعات السنن والتقاليد تحفرُ هُوًى عميقة. فكلّ حياة تُزوَّد بتأريخ جديد: ما يحيا لاحقا، إنّما يحيا بعد الوَقْف.

بين عشيّة وضحاها، كانت الأفعال المركزيّة وأعمال دولة العالَم الكبير قد تحوّلت إلى مسرح ارتجال: أمّا ممثّلا الدوريْن الرئيسيْن فكانا يُسميّان الفعل وردَّ الفعل[٢]،- سيُعاد تسميتُهما في تاريخ لاحق من القرن العشرين، بـ«النموّ» و«الركود». لقد خاض الخصمان معارك طاحنة، بعد أن أُخلي سبيلُهما عن سهو. لكأنّ مبادئ الطبيعة التي هي في الظاهر، أزليّةٌ، هجرت من دون إذْن، متون الفيزياء المدرسيّةَ، لتنغرسَ في أرض التاريخ البورِ. لقد كان التمرّد الميتافيزيقيُّ يفترض تمرّدا فيزيقيًّا: وكان سيتعيّن في العالَم التاريخيّ-الأخلاقيّ، أن تُعطَّل المعادلة الأساسيّة للميكانيكا الكلاسيكيّة: الفعل هو ردُّ فعل.

ولا ريب أنّ الدائرة التاريخيّة ستدفع هي أيضا إتاوتَها لمبدإ التدخّل المُقرَن للقوى، طبقا للقانون الثالث عند نيوتن. لكن، كان يُفترض أنّ مملكة الكائنات الفاعلة تخضع مذّاك، إلى الأوّليّة اللامشروطة للفعل. فلم يكن بإمكان الحداثة الواثقة من انتصارها، أن

---

(١) المرجع نفسه، ص. ٥٩-٦٠.

(٢) جون ستاروبنسكي، فعل وردّ فعل. حياة زوج ومغامراته، باريس، سويْ، ١٩٩٩.

تطالب بأقلّ من ذلك. وكان تعيّن عندئذ على المرء خضوعا للفيزياء الجاكوبيّة، أن يستحْقر ردَّ الفعل بما هو مقاومة متجاوَزَةٌ للقديم ضدّ الحسَن الذي كان يتقدّم حثيثا، على الرغم من لابدّيّةِ ردّ الفعل على الصعيد الأنطولوجيّ والأنثروبولوجيّ.

ما يوجد ويستمرّ سيكون في الجوْر؛ وما يتقدّم ويدُقّ الطبل مناصرةً للحريّات، يكون له من جانبه، الحقُّ كلُّه. فالمارد الذي يستيقظ، ينكشف على أنّه كائنٌ وعّاظ. وهو من البداية، يتصرّف في سُبلٍ ووسائلَ تسمح بتخطئة وتجريم ما كان. يبدو عالَم الآباء على أنّه قد انتُزعت حقوقُه، فيُتَّهم الملوكُ بالاستبداد، ويسيل في شرايين الارستقراطيّة «الدمُ الخبيث» للغزاة الأجنبيّين، ذاك الذي ستشرب أخاديدُ فرنسا، لو كان الأمر موقوفا على نشيد المارسِييز. فالإخوة الجمهوريّون يحثّون الخُطى قُدّامَ أبواب السلطة.

ما يزعُم أنّه قائمٌ ثابتٌ، نراه يُدفع به فجأةً، في الهاوية. فما كان وما يزال ماثلا يُرمى به في العدَم الذي ينتج عن نقص المشروعيّة. وما كانت السيّدة بونمبادور قد أسمته بـ«الطوفان» لم يكن في واقع الأمر، إلاّ الغرَق الفُجائيّ للعالَم كما كنّا نعرفه، وقد ابتلعته هوّةُ إبطالٍ للمشروعيّة معمَّم. حتّى الحاضرُ الذي في الحال، يساهم هو أيضا في شلِّ العالَم، من حيث سيكون هو نفسه، من الغدِ، ماضيَ مستقبلٍ حاضر. أمّا الجور الذي يتعلّق بإرادة المُكوث، فهو الوجه الجديد للخطيئة الأصليّة. بيد أنّ كلّ ما يحصُل الآن، بعدَ تبخُّر ما يقوم مقام النظامِ، ما له صلابةٌ واستمرار، إنّما يفضي إلى «دولة» جديدة، إلى نظام جديد ملموسٍ فيه مسايرَةٌ للوضعيّة الطاغية. ومن ثمّ، يصدُق كليًّا قانونُ فاغنر في تمديد نشاط الدولة تمديدا لا رادّ له[1].

---

(١) تعود التسمية إلى عالم الاجتماع والمختصّ في علوم الماليّة أدولف فاغنر

نجد في نصّ مُريب التعبيرَ عن خفض الحاضر الذي يعلم بأنّه سرعان ما سيكون ماضيا، أعني الفصل الثامنَ والعشرين من إعلان حقوق الانسان والمواطن الذي يعود إلى جوان ١٧٩٣ :

«لا يمكن لجيل [حاضر] أن يُخضع الأجيال المقبلة لقوانينه.»

ونستنتج منه، الحقّ الأساسيّ والأبديّ في تغيير الدستور، الحقّ الذي يسمح للشعب سيّدِ نفسه، أن يستولي دائما ومن جديد، على مستقبله.

نعلم اليوم أنّ الماركيزة كانت قد تنبّأت بالطوفان الدائم. إذ أنّها رأت في لحظة طيْش فكريّ، مرورَ ظلال الأحداث التي كانت تتعدّى ملَكة الرؤية التي لقرْنها، ليس قرنها وحسب، بل أيضا القرن التالي والذي سيتبعه. لقد أخذ علم الطوفان يشتغل رويدا رويدا. من كان سيعارض عبارةَ لويس الرابع عشر، «الدولة هي أنا»، بأطروحة «اللادولة هي أنا»؟ ومع ذلك كان نابليون قد نطق بهذه الجملة: «أنا هو الثورة الفرنسيّة!» كان يتكلّم عن قصدٍ دفاعيّ، ليضمن موقعه الذي ما كان بالإمكان أن يُحفظ على غرار وضع بلاده، إلاّ في الهروب الدائم إلى الأمام. عندئذٍ وجب انتظارُ نيتشه، ليضيف أحدُهم بعد ذلك: «لست بشرا، أنا ديناميت».

لقد اقترح المشخُّصون والمتكهّنون اللاحقون، في خصوص المارد المستيقِظ، الطوفان الدائم، أسماءَ أخرى شبيهةً تأخذ في الحُسبان روح عصرٍ جُرّد من أوهامه: تكلّم ليُو تروتسكي في ١٩٢٩، عن «الثورة الدائمة»، رفضا للسياسة الستالينيّة التي تقوم على «اشتراكيّة في بلد

(١٨٣٥-١٩١٧)، أنموذج المختصّين الألمان ذوي الكراسي الأكاديميّة، الذي تنبّأ قصد تقديره إيجابيّا، بنموّ لدفوعات الدولة موازٍ لنشاطات الدولة

واحد[1]»، ومطالبةً بنمَطٍ آخَر من الانقلاب المعَوْلَم. أمّا معاصرو الركود الأكبر في الولايات المتّحدة، من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٣، ومن بينهم الروائيّ جون شيفر، فقد زعموا أنّهم عاينوا لدى مواطنيهم، ضربا من الارتجال الدائم انتقش منذ سنوات الأزمة، على طريقة العيش الأمريكيّة، ليحُدَّها إلى أيّام الناس هذه. في الحقبة نفسها، كان الشيخ سيغموند فرويد قد عكف على ملفّ الانسان العارف ليستخلص أنّ الإنسان كان كليْهما في الآخر: إلهًا من رِماماتٍ تابعا للتعويض الدائم لضعفه وراء الصفيحة الواقية للمؤسّسات الثقافيّة؛ وأمّا قائد الحرب الشابّ الذي كانه ماو تسي-تونغ فكان يُعمل الفكر مع المحاضرات التي ألقاها نهايةَ ماي ١٩٣٨ في يونّانْ، حول الاستراتيجيّات في الحرب الطويلة، في الطابع الضروريّ لـ«الحشْد الدائم» بما أنّه هو وحده كان يمكن أن يُهدي الجماهير المستبسِلةَ الانتصارَ على الغُزاة وأعداء الطبقة؛ أمّا جان-بول سارتر فقد ذهب في تمهيدات لكتاب في الإتيقا، وُضع في ١٩٤٧، حدَّ المصادرة على أنّ الأخلاق الفعليّة لعصرنا كانت «تحويلا دائما»، - إشارةً ظاهرةً إلى الشعار التروتسكيّ، وتماسفا من كلّ أشكال الإتيقا المعروفة التي تعتمد المعايير الثابتة[2].
في محاولته الانسان المتمرّد، في ١٩٥١، كان ألبير كامو يتعقّب آثار نارِ عصيانٍ لم تكن انطفأت منذ قابيل، وكان يظنّ أنّه قد اكتشف قوانينَ عصيان دائم، قوانينَ كانت تحدّد اليومَ وأكثر من أيّ وقت مضى، جدولَ الأفعال والأعمال؛ وانطلاقا من السنوات ١٩٨٠، أخذ شعار «الابتكار الدائم» يسري ضمن ألعاب اللغة عند مستشاري المؤسّسة

(١) كان يصفه بالتالي، بـ«القوميّ-الاشتراكيّ» في ثياب سوفياتيّة.
(٢) جان-بول سارتر، كرّاسات لأجل أخلاق بعينها، باريس، غاليمار، ١٩٨٣، ص. ١٢.

الليبراليّين، وهو ما كان قد انتهى بأفكار تروتسكي وأفكار شومْبِترْ إلى قاسم مشترَك؛ وختاما، يستنكرُ النقد الاستطيقيُّ للقرن العشرين، أو يمجّد الغَضْب الدائمَ الذي يحرّك كارنفالَ الفنّ المعاصر.

ما هو مشترَك بين أولئك الأشخاص إنّما يتبدّى بشكل بيِّن حين نقرأ التوْليفة الأنطولوجيَّةَ للحداثة: إنّهم انعكاساتٌ لذلك الانزلاقِ الكبير الذي يعطي لمعاصري القرون الما بعد ثوريّة، إحساسَ غيابِ موطئ قدَم متزايد، إحساسا مقرونا بالحاجة إلى الموطئ ما تنفكّ تتزايد وزنا-، إحساسًا يزداد تأوّجا بقدر ما يتمطّى تجريب الحداثة في الزمان.

من بعدنا الطوفان؟ الحقيقة هي التالية: كان الطوفان عصرئذ، قد بدأ منذ وقت طويل. لقد صعدت مُلحة السيّدة بانمبادور كالصاروخ في سماء غروب النظام القديم. والناس الأكثر إحساسيّةً، أدركوا أنّ الأزمنة كانت قد بلغت نهايتَها، حيث كانت سعادة ذوي الامتيازات، تقوم على واقعةِ أنّه على الرغم من تقلّب الأحوال، كان كلّ شيء في نهاية المطاف، يبقى دوما على ما كان عليه في الماضي.

لكن، حتّى وإن لم نعرف تأويل العلامات النُذُر بصفتها «علاماتِ التاريخ» إلاّ من بعد حين، فإنّ العلامات النُذر للانقلابات الكبرى، ماثلةٌ فيها. أنّه توجد في العالَم، قوى تُنكرُ على من يهيمن ويُحكم زمام أمره من دون أن يكون في الظاهر، في خطر، حقَّ الهيمنة وإحكام الزمام، فهذا ما سيكون بمقدور المرء أن يعرفه منذ ذلك الخامس من جانفي سنةَ ١٧٥٧: رجل يبلغ إثنين وأربعين عاما، أصيلُ أرّاسْ، يُدعى روبر-فرانسوا داميانْ، خادمٌ قديم في دور الإكلوروس والنبلاء، سرعان ما أطرد منها جميعا لسلوكٍ شائنٍ، كان قد هجم في المساء، على لويس الخامس عشر وجرحه بطعنة سكين، لحظةَ كان يركب عربته الملَكيّةَ في فرسايْ. وقع إيقاف الرجل وسيق إلى «كونسِيِرْجوري»

باريس. بعد محاولة انتحار فاشلة، شُدَّ وثاقه إلى فراشه. كانوا يريدون منع أن يهرب فيلوذَ بموت سهلٍ، ومن ثمّ تكون محاكمتُه ممكنة وطبقا لقواعد اللعبة كلّها.

أحد القضاة الذين حاكموه، كتب في برلمان باريس، في خصوص المتّهم: «لم أر قطّ رجلا وقحا مثله . . . لقد زعم المجرم 'أنّه لم يكن يريد قتل الملك'، بل فقط 'دفعَه إلى التخمين في بؤس شعبه'[1]». لم يُفلح الجلاّدون الذين عذّبوه، في أنْ يسلبوا المجرمَ اسم من كان من الممكن أن يكونوا متواطئين معه. ولم يفعل استخدام الأحذية العسكريّة فعلَه؛ ووقف المجتمع الراقي لفرساي وباريس، برضا، على أنّ داميان كان «مَسيخا» متوحّدا ومخبولا - رجلا سيُدعى بـ«المجرم المنفرد» في لغة الإجرام التي للقرن العشرين.

لقد كانت رمزيّةُ الجريمة قويّةً جدّا لكي يكون بإمكان الملاحظين جميعا أن يكتفوا بمحاكمة «المسيخ». ولم تعتبر المحكمةُ أنّ في النتائج غير الجسيمة لمحاولة الاغتيال، ما كان يبرّر التخفيف في الحكم. وبعد مشهد الإعدام الفرجويّ لدميان،- آخر عرْض للمسرح البارُوكيّ للرعب في أوروبّا العجوز، ظهرت نشْرات هجائيّة كان يوصف فيها الرجل الذي أخفق في اغتيال الملك، بأنّه الناطق باسْم عامّة الناس الأشقياء الذين كانوا يرزحون تحت عبء الجباية وعجرفة ذوي الحسب والنّسب بالميلاد. كان لويس الخامس عشر نفسُه قد حمل محاولة الاغتيال، على الجوّ المأزوم داخل الدوائر السياسيّة للعاصمة: فاعتقدَ أنّه تعرّف في ذلكَ إلى أثر الخطاب المتآمر المحرِّض على الفتنة، الذي يستخدمه بعض القضاة الباريسيّين.

---

(١) إيفلين لفيرْ، السيّدة بونمبادور، باريس، بيرّان، سلسلة «تمبوسْ»، ٢٠٠٣، ص. ٢٨٨-٢٨٩.

بعد محاولة الاغتيال، أصابَ تآكلُ الاعتقاد الملَكيّ في المشروعيّة، الملكَ بالعدوى المحتومة. فمنذ ردْح من الزمن، كانت السيّدة بونمبادور قد صارت هدفا لنصوص هجائيّة شائنةٍ، وبقدر ما كانت مكانتُها تتعزّز لدى الملك بصفتها مستشارةً، فهي قد تولّت فعليًّا لوقتٍ مّا، مهامّ رئيس الديوان، كانت مظاهر المعاداة ضدّها تزداد هيْجا في البلاط كما في المدينة. وكان أحد الأسلحة المؤلمة بخاصّةٍ لشخص المعتدى عليها، هو سلاح «السمَكيّاتِ - بواسونّادِ»، جنسٌ من القصائد الساخرة التي ابتُكِرت لأجل الغرَض، كانت تحيل إلى أصلها البرجوازيّ وإلى لقب أبيها، فرونسوا بواسّونْ، مزوّدِ الجيش الذي كانت له طموحاتٌ رفيعةٌ وأخلاق تجاريّة مظنون فيها. كان ناظمو تلك الأبيات من حيث يتظاهرن بالسُخط، مستائين من أنّهم يرون مذّاكَ، الأوباشَ والمتكالبين أو الرعاعَ السمَكَ يحكمون في فرسايْ.

لقد أثّر مع مرور الوقت، النفورُ البرجوازيّ من منظومة العشيقات الباهظة، على شخص الملك: فعيب على العاهل الذي كان إلى ذلك الوقت، محبوبا جدّا، انصياعُه إلى نظام فرضته مومسٌ، وتخريبُه لميزانيّة الدولة لإرضاء نزواتِ المقرَّبة إليه. في باريس كانت تتداوَل مناشيرُ كان مؤلّفوها الغُفل يستشهدون بـ«أرواح رافايّاكْ»، ذلك الرجل الذي كان قد اغتال هنري الرابع عشر في ١٦١٠، والذي ذُكرت فعلتُه ولا ريب، في محاكمة محاولة الاغتيال التي قام بها داميان. أوَ لم يستخدم رافايّاك هو أيضا، خنجرا، وحدثت المأساة في عربة فاخرة؟

في الحقيقة، كانت لكراهيّة الاستبداد المستهتِر للسيّدة بونمبادور أصولٌ أعمق ممّا كان يعيه أولئك المؤلّفون لقصائد الهجاء الهزيلة. فهذه الكراهيّةُ كانت تعكس ضيْقا في الثقافة الملَكيّة التي ما كان لأحد أن يتوقّع عصرئذٍ، أنّها من الممكن أن تتورّم لتصير في غضون سنوات

معدودة، عاصفةَ أهواء قتّالةَ الملوك،- عاصفةً أثارها مرّة أخرى، رجلٌ أصيلُ أرّانْ، محامي يحمل اسم روبيسبيير، كان سيهِمّ بمهاجمة الملك بسلاح مغاير كليًّا. إذا كان شكل عشيقة الملك يغذّي الْهاماتِ المنشقّين في المهد، فلأنّ ظروف صعود نجمها والمنحنى السريع لتألّق نجاحها تعطي درسا مقيتا لشُهّادِ البلاط والمدينةِ المتجهِّمين.

كانت جان-أنتوانيتّ بواسّونْ تمثّل من حيث شخصُها، العقيدةَ الجديدةَ: توجد أيضا آفاقٌ شمّالَةٌ للشخصيّات النسائيّة بعامّة، ولعشيقات الأسياد النافذين بخاصّة. لقد حيّرت معاصريها من حيث برهنت على أنّه كان يوجد بالنسبة إلى من كان الملك يضاجعها، عالَمٌ يتعدّى الفراش الملَكيّ. ولا أحد في ذلك العصر، كان مهيَّأً لذلك الضرب من الاستيلاء على الحكم. سيقول أصحاب المنزع الدستوريّ المحدثون: كانت للقوى غير المباشرة الغلبةُ في شخص عشيرة الملِك. لقد ارتفع إبطال العُرف مع ظاهرةِ بونمبادور، إلى مصافّ الوِحدة الحاكمة. ذلك أنّ ما لم يتوقّعه الجميع وما ارتاب فيه الكثيرون، أعني غيرَ الرسميّ، غير المعلَن، وغير المثبَت، كان قد ارتقى إلى مستوى الكلمة، وحتى قوّةِ الحسم والبتِّ في أعلى شؤون الدولة.

وليس من المستغرَب أنّ المرأة الشابّة بعد أن دخلت أروقة السلطة من حيث استغلّت عينَ الملك وميله إلى الافتتان، كانت قد عوّضت أصلَها الدونيَّ، بالفتنة والحركيّة والجمال والثقافة والموهبة المُمَسْرَحة. لكنّها أثارت قلق المحيطين بها من جرّاء سرّ لا يمكن البوح به، ولا يمكن فصله عن طريقة كونها-في-العالَم. لقد كانت من ذلك الرهط من البشر الّذين كانوا قلّة إلى حدود ذلك الوقت، أعني أولئك الّذين لا يصيرون بالضرورة مجانين، لأنّ الواقع الفعليَّ يتقدّم هذيانَهم. لقد كانت تحمل في قرارة نفسها، الاعتقادَ في أنّ الأمّة الفرنسيّة كانت مدينةً لها بمعجزة، كما لو أنّه كان مقضيًّا عليها منذ الولادة، بالنجاح.

فلأيّ غاية خلق الربّ الملوكَ، إنْ لم يكن لتوضع المملكة من وقت لآخر، تحت قدميْ واحدة من بنات الشعب؟

لسنا نعلم بأيّ كيفيّة تملّك الهذيان نفسيّةَ جان-أنتوانيّته الصغيرة. وليس مستبعَدا أن تكون استشعرت بطريقة مؤلمة، لفترة قصيرة وفي أثناء سنوات شبابها الباكر، وصمة العار من جرّاء الظروف الغامضة لولادتها. فلقد شاع بين الناس أنّ أباها بالاسم لم يكن ممكنا أن يكون أباها البيولوجيَّ، لأنّه في الوقت الحاسم، لم يكن في بيته بل كان على سفر لمدّة طويلة في الجنوب. لو كانت الصغيرةُ جان تتقن الإنجليزيّة وكانت مألوفةً عندها قوانينُ التحويل الاستعاريّ إلى الشعر، لكان بإمكانها أن تستشهد بضميمة المسرحيّة المتأخّرة لشكسبير، سيمبلايْن، الذي كان قد عاين باندهاش كما بمرارة:

« . . . كلّنا نِغالٌ؛/ والرجل المجيد/ الذي كنت أسمّيه أبي، لست أدري أين كان/ عندما كنت قد صُنعتُ./ إنّه لمزوِّرٌ مَن سكّ صورتي الكاذبة في ركنه . . .[1] »

حين توفّي بواسّون بغتةً، أعال السيّدُ دو تورنيم الأسرةَ الميَّتمة، موقظا بذلك الريبة المستلاحَة في أنّه كان منذ وقت طويل، عشيق الأمّ والأبَ الفعليّ للبنت. وبالطبع، كانت العائلة قد فعلت ما يَلزم للمحافظة على المظاهر. وبما أنّ الطفل كان قد ولد في الفراش الخطإ، فعل المحيطون بجان-أنطوانيتّه كلَّ شيء ليدفعوا عنها ورطةَ وجودٍ في وضعيّةٍ نَغِلةٍ مُشارٍ إليها.

إذا كان تعيّن بالفعل على الفتاة أن تُلقي باكرا، نظرةً على هوّة أصلها المَعيب، فإنّه ولا ريب، سرعان ما كانت هذه الهوّة قد انغلقت. لقد خُتمت بختْم أحلام المجنّحين، طبقا لسنّها وكما كان يقتضي طيْش

(١) شكسبير، سيمبلاين، المشهد ١١.

الطفولة. فلقد تطوّرت في فكر الفتاة استيهاماتُ المملكة، وتعزّزت لتشكّل ديانة خاصّة. حين بلغت جان-أنتوانيتّه سنّ التاسعة، وهو ما زعمتْ الأسطورةُ بعد ذلك، قادتْها أمّها إلى منجّمة بالطالِع الحسن: فتنبأت للفتاة بأنّها ستتملّك ذاتَ يوم، قلبَ الملك - وعليه، أطلقت أمُّها عليها اسمَ مليكة (رينيتْ).

انطلاقا من تلك اللحظة، تكوّنت إلى جانب مملكة الرايمس، باريس وفيرساي، مملكةٌ ثانيةٌ، النظام الملكيّ لحلُم الأطفال. لم يكن لمليكِها من مهمّة ألحّ من التعرّف إلى هذه المليكة التي اختارها له القدر مسبَّقا في لحظةٍ بعينها، وأن يستقْدمها إلى جانبه. لقد اتّبعت الثورةُ الفرنسيّة للفتاة قانونَها الخاصّ بها. كانت رينيتْ تلقّت في دير الأورسيليّين، أفضل تكوين كان بإمكان عصرها أن يقدّمه لفتاة. وما كان ينقصُ البهرجَ، كان المربّون الذين تستوظفُهم الأمّ المتآمرةُ، يلقّنونَه إيّاها. كذلك تعلّمت القراءةَ والرقص والغناء والحكيَ والامتاع. فلم يُهمَل أيُّ شيء في الاستعدادات لترقّيها نحو المستحيل.

لعبت الأحوال الخارجيّة دورَها، وفعل البَختُ ما عليه أن يفعل. وذاتَ يومٍ، تحقّق هذيانُ البُنيّةِ في العالَم الفعليّ، وما كان يُعتبر إلى ذلك الوقت، السياسةَ الرسميّةَ لم يعد بالإمكان أن يبقى على ما هو عليه. لقد كان عهدُ التزييغ الدائم قد بدأ. إذ أنّ جان-أنتوانيتّه كانت قد صمّمت على أن تكون المملكتان عينَ المملكة الواحدة، تربط بين عالَم المنشود وبين الواقع الفعليّ، لتكوّن مركّبا لا يُحلّ.

كذلك أخفَت ثورةٌ ثورةً أخرى. إذا كانت فرنسا تُعتبر إلى يومنا هذا [طائر] السفينْكسْ،- سفينكس مخرَّبا منذ وقت طويل، ولا ريب، ولكنّه حيوان خرافيّ بلا ألغاز، معبد بلا جاذبيّة،- فلأنّه ههنا، في عنفوان النظام القديم، كان منشودٌ خطيرٌ، شنَجٌ، وزيْغيٌّ، قد استقرّ، والحال أنّه ما كان ليزهَرّ بهذه الطريقةِ في غير هذا المحَلّ، إذا استثنينا

السيرَ الأنيقةَ للطليان المغامرين ذوي الجِبلّة الحسَنة من مثل جياكومو كازاناوفا أو الكونتْ كايغليوسترا.

منذ ١٧٤٥، واللحظةِ التي كان فيها الملك والفتاةُ وجها لوجه في حفل التقنُّع، ما كان سيمثُل بعدئذ، من بعد ١٧٨٩ على أنّه موطن الثورات السياسيّة، قد غدا مسرحَ قوى الأحلام التي تتعدّى بعيدا إطارَ مجرَّدِ الثورة السياسيّة. إنّه البلَد الذي تتحقّق فيه الاستيهاماتُ النغْليّةُ اختلاطا بالأحوال القائمة. ولن يتعيّن علينا أن ننتظر كثيرا، قبل أن يهاجر الامتياز الفرنسيُّ الذي يتمثّل في حمل الخيال إلى السلطة، من العالَم القديم ليستقرّ عند نقاط تمركُز جديدة من الكوكب، ولا سيّما على السواحل الأمريكيّة من الأطلسيّ، حيث يُمجّد منذ القرن التاسع عشر، «صانعو نجاحاتهم بأيديهم»، و«الفتيات الماديّات» منذ القرن العشرين.

وبالتالي، الكراهيّةُ التي كانت قد تسبّبت فيها السيّدة بونمبادور، لم تكن تتعلّق فقط بنسبِها الوضيع. ولا يستطيع المرء أن يقول جازما إنّ المشنِّعين بها كانوا على علم بأنّ ولادتها كان يشوبها تعقيدٌ جعل منها نغلةً-، ومن البيّن أنّه لم تكن بحوزتهم أدلّةٌ على ذلك. فما كانوا ولا ريب، ليتجاوزا على مثل هذا الشيْن.

الدافع إلى الغيرة التي كانت تثيرها هذه المرأة الفتيّةُ والنبيهةُ، كان يعود إلى إدراك أنّه كان يوجد، في كَيان هذه الشخصيّة غير المتوقَّعة، خيطٌ أحمرُ سحريّ كان يُعوز وجودَ الآخرين الذي كان يُركَّب كيفما اتّفق. كانت تعيش حياة متناغمةً تُنبئ بالمستقبل: كانت جان-أنتوانيتّه تمضي في اتّجاه مصيرها بإيقانِ الماشي في نومه. فكانت تقتفي بعمى متبصّر، النجمةَ التي كانت تُرشدها إلى الطريق نحو فرسايْ. واعتبرتْ أنّها علامةٌ أرسلتها لها السماواتُ العُلى، أنّ السيّدة دو شاتورُو، عشيقةَ لويس الخامس عشر وقتئذ، قد فتحت لها السبيلَ، وهي التي تصغرها بأربعة أعوام، إذْ أنّها توفّيتْ في سنّ السابعة والعشرين في أثناء خريف

١٧٤٤،- وفاة لم يتوقّعها الجميع، إلاّ التي كانت ستخلُفها وكان القدر قد اختارها. ولم يخطُر ببالها للحظةٍ واحدة، أنّ التناظرَ الجهنّميَّ بين ما تنشدُه وتحقّقِ ذا المنشود، يمكن أن تُخلخلَه مجرّدُ أحوال خارجيّة. فنجحت على ما يبدو، بلا عناء، إمعانا في إرادةِ الإيفاء بعهْدها مع القدر. كانت تعتبر حركةَ عرفان طبيعيّةً أنّها أوْقفت إيرادا مدى الحياة لتك التي تنبّأت سابقا، بمستقبلها، بعد أن صارت نبوءتُها حقيقةً تكاد تنطبق حرْفيًّا على ما كانت قد تكهّنت به.

ربّما كانت السيّدة بونمبادور في عصرها، الشخص الوحيد في فرنسا، إن لم يكن في أوروبّا، الذي كان ينالُ دائما ما كان يريد. فلقد كانت تحمل تاجَ ملِكة مملكةٍ تُستجاب فيها الأمنيات. وفي بلاط فرسايْ حيث كانت تطغى المراسيم والتوريةُ والدسائسُ والاشباعاتُ بالتعويض، ما كان لذلك الامتياز إلاّ أن يصير مصدرَ إزعاجٍ ما انفكّ يتعمّق بقدر ما أنّه ولا أحد كان بمقدوره أن يقول فيما هو كذلك تحديدا. أمّا الخلَف فبإمكانه أن يقوله بلا انقباض: لقد كانت الفتاة نجحت في انقلاب سياسيّ داخل مملكة الرغبة. لقد فتَن ضحكُها وفكَهُها وطريقتُها في المحادثة، الملكَ، لأنّها كانت الكائن الوحيدَ الذي تيسّر للملك أن يعاينَ حذوَه ما كان ينبغي أن تكون الأشياءُ حين يكون المرءُ قد بلغ هدفَه. ومن الممكن أنّه كان مشوَّشا عند لقاءاته الليليّة بالفتاة، من حيث عاين أنّ بعض الرتابةِ في طريقة معاشرتها له لم تكن تشي إلاّ بمكوّن إضافيّ لرغبة أرحبَ وأشمَل. وكان يجد نفسه في قلب هذه الرغبة، بتاجه وقصوره وهالةِ الكمال الشكليّ الكئيب عنده. بالنسبة إليها، كان الجِماعُ استسلاما إلى لهْجة ما تحتَ البطن التي كان الكثيرون يتكلّمون بها مسرورين، حتّى داخل البلاط. أمّا لغتُها هي، فهي اللغةُ العليا للنفس التي ترغب في المحال، وتدركه بطريقةٍ مُعجِزة.

لقد وجد لويس الخامس عشر سيّدتَه من حيث اختار جان-أنتوانيتّه

عشيقةً له. فبلغت غايةَ مسعاها حالما تملكّته، في حين كان الملك قد بقي بطيْشه ونزوقه، محكوما عليه باللاإكتمال الملَكيّ. لقد خَبر على جسده الخاصّ، أنّ سؤال «ماذا يريدُ الملكُ؟» ليس أقلَّ الْغازا من سؤال «ماذا تريد المرأةُ؟» الذي هو معلومٌ أنّ فرويد هو أيضا، لم يجد له إجابة. لقد برهنت للملك حالاتُ اكتئابه التي كانت تتواتر بشكل مُزمن، على أنّ لا طائل البتّة من أن يكون المرء ملِكا، ما دامت منزلةُ الملك لا تمثّل أيضا الهدف الذي يجب بلوغه في حياته المنشودة. إنّه الكبتُ والحرمان لدى أولئك الّذين اصطفَتْهم السعادةُ، ولا يعلمون أبدًا كيف تتحقّق الرغبة لأنّ قدَرا ساخرا قضى عليهم بأن يبدأوا بالهدف.

لم تعرف جان-أنتوانيتّه أمنيةً أخرى غيرَ أن تتملّك قلبَ الملك. فكان احتيازُها الأنطولوجيّ لوجود الملِك، في نظرها، بُعدًا ما كان يمكن أن يضعه أيّ شيء موضعَ شكّ، زمنَ أحلام الفتاة، كما في أثناء سنوات المعاشرة سرّا، وعلى مرّ خريفِ علاقتهما الأفلاطونيّ. لقد صدر عن وجودها كلّه سحرُ أنّها قد بلغت الهدف، حين تملّكت وجدان الملِك بعد ليلة الحفلة الراقصة تلك، في فيفري ١٧٤٥ التي توصّلت فيها بلا عناء، إلى أن تحتلّ مركزَ حقل بصر الملك. مذّاك عاشت في حُظوةٍ لا انقطاع فيها. لقد كانت ولدت في الكمال، وما انحرفت قطّ عن طريقها.

تلا السحرَ، الحنقُ ثمّ الضيقُ ونفادُ الصبر. ذلك أنّ طريقة جان-أنتوانيتّه في الكَيان كانت فيها إغاظةٌ لمحيطٍ يتقوّم من كائناتٍ اضطُرّت إلى الاعتقاد طوعا أو كُرها، في أنّ الوجود البشريَّ واستحالةَ تحصيل المنشود فعليًّا، هما شيء واحد في نهاية المطاف. في تلك الحقبة، كان بلاطُ فرنسا قد تطوّر منذ وقت طويل ليصير مدرسةً في الوضع البشريّ، حيث كان تعيّن على الأرستقراطيّين أن يتعلّموا أنّ رفعةَ النّسب بالميلاد، لا تقي من الإخصاء. منذ عصر لويس الرابع عشر، لم تكن

فرسايْ إلاّ مكَنةً تقوم على المفاضّة والتنكيد وعمليّاتٍ مركّبةٍ كان يُراد بها تزييغُ طموحاتِ نبالةِ فرنسا في السلطة، وتحويلها إلى منافسةٍ كان الرهان فيها يقوم على امتيازات شنيعةٍ تتعلّق بالمنزلة والحسَب. كان على الدوق أن يتشاجروا ليتمكّن أحدُهم من مدّ قميصه للملك عند الاستيقاظ. وكان على أبناء الأسياد النافذين أن يُنهكوا أنفسَهم في منافسات طويلة للفوز بمنصب نائبٍ من يقدّم الخرْدَل على طاولة الملك. فليس اتّفاقا أنّ العالَم كان يعاين باندهاش، الأوبيرا-الهزليّة اليوميّة لفرسايْ التي كانت تقدّم عرضا على ركحها، الأرستقراطيّةُ الأكثر ألمعيّةً ولكن أيضا، الأكثر ابتذالا وتفاهةً في أوروبّا. كانت السيّدة بونمبادور تعلم علم اليقين ما كانت تقول حين كتبت في رسالتها الأسطوريّة إلى مونتسكيو في ١٧٥١، إنّها كانت في البلاط، محاطةً بآلات آدميّةٍ مسيَّرة، باستثناء الملك دون سواه.

لقد قطّرت جان-أنطوانيتّه في أذهان الغائرين المحيطين بها، الفكرةَ التي لا تُطاق، أعني أنّها هي بنت البرجوازي، الغاصبة، اللقيطة، كانت قد أفلحت المحالَ: لقد كانت خرجت عن حقل قوى الأماني الذي تُحوِّل الأنظار عنه إلهاءً. إذ أنّها قصدت مباشرةً الجسم المنير للملك وتملّكَ ما كانت في قرارة نفسها، على قناعة بأنّه كان مُلكُها. فما انحرف قطُّ إشعاعُ منشودها إذ كان يعبُر وسطا أجنبيًّا. وكانت قد برهنت للمحيطين بها على أنّها لم تنفذْ إلى دائرة الاشباعات بالتعويض. لكنْ حيث كان الآخرون جميعا، قد اكتفوا بحلول من مرتبة ثانية وذاتِ قيمةٍ أقلّ، كانت هي الوحيدة التي بقيت على رباطةِ الجأش، مُستَمْسِكةً بخيارها الأوّل. فمجرّد وجودها إلى جانب الموضوع الملَكيّ، سنح لها أن توقد عند كثيرين آخرين، نيرانَ الغيرة التي ما زلنا نتردّد اليومَ، في القول إنّها الأعتى من بين حيوانات الرّوح.

من بعدنا الطوفان. في كلمة السيّدة بونمبادور التي في محلّها، ولا تُنسى، لم تكن الغلبةُ للمزاج الرائق للنظام القديم الساري إلاّ في الظاهر. بعد أن ورد خبرُ هزيمة الجيوش الفرنسيّة التي أساءت إدارةَ المعركة في روسْباخ بقيادة صديقها الجنرال دو سوبيزْ، كانت مستشارةُ الملِك قد قضّت أيّاما كاملة منزويةً في جناحها لابسة ثيابَ الحِداد، فتملّكها التشنُّج والحزن من جرّاء المشكلات التي أثارتْها من حيث كانت أنهت نيابتَها المحتومة. ولكنّها مع ذلك، نالت ما كانت تريدُ. كان نجاحُها قد ألزمَها بأن تريد ما كانت تنال مرارا وتكرارا مقابل نجاحاتها الأنثويّة،- وهو ما كان أكثر، وشيئا مغايرا بالتمام، لما كانت تتوق إليه رغبتُها الأخصّ. ولصوْن حلمها، كان تعيّن على السيّدة أن تأخذ بزمام الأمور في الواقع الفعليّ الخارجيّ. في تلك الأيّام، شعرت بأنّ انهيار قواها قد اقترب أوانُه.

في الخامس عشر من نوفمبر ١٧٥٧، وبعد أسبوع من ورود الخبر السيئ عليها، كتبت وصيّتَها؛ كانت قد بلغت السادسة والثلاثين؛ كانت متعبةً وقد أنهكتْها كوميديا المرح التي كانت تُخرجُها حُبًّا في العاهل، يوما من بعد يوم، وهي تضع سارَ حياتها في الميزان. فأخذ منها الإجهادُ كلّ مأخذ حتّى كادت تعجز عن استعادة سالف أحوالها. صار السعال المدمّى أكثر تواترا، وطالت فتراتُ التوعُّك. كان بعض حماسها سيكفيها لتحريك تلك اللعبة في التحليق عاليا لستٍّ سنوات أخرى، لتنتهي بعدَ اشتداد الألم، محطّمةً. فتوفّيت في أفريل ١٧٦٤ بفرساي، أربعةَ أشهر قبل عيد ميلادها الثاني والأربعين، وعشرةَ أعوام قبل مليكها. يروَى أنّه عند مرور عربة الدفن تتلاطمها الريّح والمطر، أمام القصر، همْهَم لويس الخامس عشر من على نافذته: «لن يكون الجوّ صحوا بالنسبة إلى المركيزة في سفرها». قرأت الحقبُ التالية ما شاءت أن تقرأ في هذه الجملة: لقد أشرف على نهايته النظام الملكيُّ

الذي ما كان ليستطيع أن يبقى قائما إلاّ مع الجوّ الصحْوِ.

ما لم تكن السيّدة بونمبادور تعرفه لأنّه ولا أحدَ في عصرها رأى ارتفاع الموجة الكبرى، هو أنّها كانت تجسّد بعدُ هي نفسُها، طوفانَ الرغبات الذي كان يسيل من المملكة الثانية، دائرةِ الأحلام اللقيطةِ، ليغمُرَ المملكة الأولى، عالَمَ «ما هو واقعُ حالٍ قائمٌ». كم من الوقت ستصمد القلعةُ المحصَّنةُ لما هو قائمٌ ثابتٌ، لو كانت مسوخاتٌ جديدة تصَّاعَد من الهُوى فتهجُم صائحةً هدّارةً؟ ماذا سيحدث لو أنّ الدعاوى غير المقموعة لأولئك الّذين كانوا يطالبون بالفضاء، صانعي المشاريع ومخططّي العالَم المتعطّشين للانقلابات، أخذت تتهجّم على الدولة وعلى الكوكب برمّته؟ لقد فعلت السيّدة بونمبادور كلَّ شيء للمحافظة على ظاهر المشروعيّة حين كانت قد خطت تلك الخطوة ما بين عالَم الرغبة ودائرة الواقع الحاقّ. ومهما بدت متقنَةً حركاتُ ذهابها وإيّابها البهيجة بين المملكتيْن، لم تستطع منعَ معاينة طريقتها في تطاول الواحدة على الأخرى. فهي نفسُها التي قدّمت دليلاً على لعبتها الخطرة حين نطقت بعبارتها التي في محلِّها.

أزمنة أخرى، نغالٌ أُخر. وُلد عن مجموع أشكال تطاوُل مماثلةٍ، ما نسميه العالَمَ الحديث. وإذا كان الزمن الأوّل للخرافات الزمن الذي كان ما تزال فيه للرغبة في شيء مّا منفعةٌ مّا، من قبل أنْ تسحق الوقائعُ الأحلامَ، فإنّ العصر الثاني، العصر الحديث وما بعد الحديث، سيكون العصر الذي ستصلُح فيه الرغبةُ في شيء مّا، من جديد وبكيفيّة مّا، - إذا كانَ العوْنُ يعني: الفعلَ على نحو أنّ بعضَ الدعاوى في الحلُم تتحقّق من جهة أنّ الواقع يتقدّمُها. فالعالَم الحديث يتنزّل ضمن لغز الطموحات والتطلّعات المنجَزَة. وسينكشف على أنّه عصرٌ ستعلّم فيه الرغباتُ الخوفَ من أنّها ستُحقَّق.

الفصل ٢

الوجودُ في الفَجْوَة أو:
مُثلَّثُ الأسئلة المحدَثُ
دو ميسْتْر - تشِرْنِشِفْسْكي - نيتشه

لو كان بالإمكان أن نطوف كما يحلّق الطيرُ في طيرانه، بالمشهدِ الفكريّ للقرن الأوروبيّ العشرين، لاكتشفنا بعدَ أن نكون قد وصفنا بعض حلقات في السماء، أنّ فكر تلك السنوات كان يتطوّر ضمن حقْل موسوم بثلاثة أسئلة تشي هي بدورها، بالحصافة والفطنة. أمّا أشكال التقاط صور مثلّثِ الاستفهامات هذا فيكشف فيما بعد ما لم يكن بالإمكان أن ينكشف للمعاصرين العالقين في إدراك مباشر سطحيّ. وبالفعل، الأفكار الجوهريّة للحداثة الناشئة لم تكن قطّ إلاّ إجابات على السؤال الذي يعالجه جوزيف دو ميسْتْر (١٧٥٣-١٨٢١) في كتابه **أمسيات سان بِترسبورغْ** (نصّ كُتب بعد ١٨٠٩ ونُشر بعد وفاته في ١٨٢١): «كيف كان بوسع الربّ أن يحتمل الثورةَ الفرنسيّة؟». وتلك الأفكار هي فضلا عن ذلك، ردٌّ فعل على السؤال-العنوان لرواية نيكولاي تشِرْنِشفْسْكي **ما العمل؟** التي صدرت في ١٨٦٣، وختاما على سؤال فردريك نيتشه الذي طرحه على لسان الأخرق المخبول في **العلْم الجَذِل** الذي صدر في ١٨٨٢: «أوَ لم نُعجِّلْ بسقوطٍ لا انفصال فيه؟»

يتعلّق كلّ سؤال من هذه الأسئلة الثلاثة بصورةِ عالَمٍ كان هملتْ

شكسبير قد رثي بنُبُوئيّةٍ غيرِ إراديّة، لكونه قد تفرْقَع وخرج عن طوْره. كانت مقولة «العالَم» هي نفسها قد فقدت المعنى الذي كانت قد استفادته منذ العصر القديم، بعد أن كانت المعطياتُ كلّها قد رفضت أكثر فأكثر، أن تبدو على أنّها كلٌّ مرتَّبٌ وفي سكون. فمنذ القرن التاسع عشر، لم يعُد الأمر يتعلّق بتلك السلسلة الواسعة للوجود التي كان قد مجّدها الاسكندر بوب عامَ ١٧٣٤ في **رسالة في الانسان**، والتي كان قد نزّلها ضمن الطابع المكينِ للروابط القُدُّوس بين الآباء والأبناء. بعد أحداث ١٧٩٣، غدت زعزعةُ كلّ الوضعيّات الماديّة كما الرمزيّة، وباءً منتشرا. وكان اضطرابٌ دائمٌ نتج عن الثورات وأشكال الانبتات، قد حلّ محلّ الأدوار الثابتة، وتتخلّله أطوارُ تراخٍ مصطَنع. كان الوجود البشريّ يبدو على أنّه قد حُوّل إلى انتقال دائم من [طورٍ] مؤقّتٍ إلى مؤقّت آخَر. ما سمّي «كسرا ثوريّا في فكر القرن التاسع عشر[1]» ينعكس في أسئلة دو ميستر وتشرنشفسكي ونيتشه، باعتباره فهمًا لاسْتحالة السكن المطمئنّ إلى بيت كينونة أوروبّا القديمة. ذلك أنّها عُوّضت بحضيرة ضخمة، حيث يتنافس البنّاءون ومؤسّسات الهدْم على الأسواق.

في ما يتعلّق بسؤال جوزيف دو ميستر، يمكن أن نتعرّف فيه بلا صعوبة وانطلاقا من عصرنا، إلى الصيغةِ المفتاحِ للفكر الرجعيّ وقد احتلّ المرتبة الأعلى في بداية القرن التاسع عشر. فمن منظور الدبلوماسيّ أصيلِ سافوا، الكاثولوكيّ المتزمّت، الذي كان بين ١٨٠٢ و١٨١٦ الوزير المفوَّض لآل بيمونْ-ساردينى بسان بترسبورغ، لم تكن الثورة الفرنسيّة وانقلابُها إلى التوسّعيّة النابوليونيّة، يمثّلان البتّة الطورَ الضروريّ في تاريخ حريّة الشعوب، ثورةً وانقلابا ما يزال التطوُّريون

---

(١) كارل لوفيت، من هيغل إلى نيتشه. الكسر الثوريّ في فكر القرن التاسع عشر، هامبورغ ١٩٩٥، وفي البداية: نيويورك ١٩٤١.

الليبراليّون يروْن اليوم أنّهما كذلك. على العكس من ذلك، كان دو ميستر يعتقد أنّه قد أدرك في هذه الثورة، بُعدا جديدا للتحالف بين الإنسانيّ والجهنّميّ؛ بل إنّ الثورة كانت تبدو له مباشرةً، أنّها رقصة الموتى التي تؤدّيها دمى ذاتُ شكل بشريّ: فالخطوات التي كانت تخطوها تِباعا، كانت قد قطعتْ أطرافَها بعد أن كانت الكنيسة في فرنسا قد فقدت القدرةَ على إفشال أشكال الرعب الحُلُميّة التي تتربّص عميقًا، بالنفوس.

كان دو ميستر باعتباره عالِمَ شيْطانيّاتٍ في خدمة عصره، على قناعةٍ بأنّ الناس لا يكونُ بهم أبدا مسٌّ من الشيطان عظيمٌ إلاّ حين يُفعمهم الوعيُ بحريّتهم. عندما يخدعون ضميرَهم البورَ، يسمعون صوتَ الشيطان وهو يخاطبهم بلا مغالطة. وحين يعتقدون أنّهم يتّبعون الآن وهنا، طبيعتَهم الحقيقيّة، يتحوّلون كليّا، إلى دُمى العالَم السفليّ. إذ أنّ فكرَهم الذي يسمح لهم بالتثبّت من وجودهم الفعليّ، هو فرعٌ للأنا الشيطانيّ: في هذا المضمار، كان أوغسطينوس قد بيّن في برهنة لها وقْع الصاعقة، كيف كان هذا الأنا الشيطانيّ قد وُلد عن انفصال الغطرسة عن مملكة الربّ. مَن يشعرُ بـ«أنا أكون»، سيتعيّن دوما أن يضيفَ: «خليقةَ الشيطان».

يغدو السؤال الذي يوجّه دو ميستر مفهوما، على أساسِ فرضيّات من ذلك الجنس، فرضيّاتٍ يدفعها المؤلّف حدّ الشطط في غياب أشكالِ التحفّظ التي يتوخّاها المنظّر اللائكيُّ، ومع الطاقة الخطابيّة لصاحب الأسلوب المعترَف. إذا كان دو ميستر يحبّ في سياقِ تأمّل ميلانخوليّ وعدائيّ في آنٍ، استكشافَ الكيفيَّة التي على نحوها كان الربّ، القديرُ، قد سمح بالثورة الفرنسيّة، فإنّه يتساءل في واقع الأمر، كيف كان ممكنا أنّ الحدود بين مملكة الربّ وإمبراطوريّة العدوّ المناوئ قد اختلّت دفعةً وبطريقة لافتةٍ جدّا، لصالح الطرف الثاني.

كان دو ميستر يأخذ على محمل الجدّ المفرط الفزَع الذي ينتُج لديه عن أحداثِ العالَم، حتّى أنّه لا يستطيع أن ينظر إلى التاريخ الجاري فقط بمنظار [مُشاهد] المسرح الذي يحمله الكوسموبوليتيُّ المتجرِّد. وكان يرفض قطعيًّا أن يعالج باحترام، صنائعَ فلاسفة التاريخ الذين كانوا يبتكرون خططا عقلانيّةً يُلصقونها بصخب الأحداث. إذ أنّه كان في حاجة إلى فهم مقاصد الربّ بالنسبة إلى ذلك العصر المشوَّش. وكان سيفرض طوعا، على السماء أن تتعرّف إلى نفسها من جديد بكلّ وضوح، بعد أن بقيت منذ وقت طويل، وراء سحاب وضبابِ حلقات وأطوار لا معنى لها. كان على القدير أن يكشف ختاما، نواياه في ما يتعلّق بالبشريّة، ويفسُر كيف كان بالإمكان أن نفهم أنّه كان قد تخلّى للعدوّ اللدود من دون نزالٍ تقريبا، عن مثْل تلك الأراضي والأقاليم الشاسعة. هل حدث هذا في سَوْرة غضب، أو في طور ضعف لا يفسَّر؟ لأيّ علّة كان ممكنا أن نترك للشيطان القيامَ بتوسّعات في المجال ذاتِ وزن معتبر مذ دخلت الركحَ العقول الحرّةُ التي كانت تتفلسف في فرنسا؟ وفضلا عن ذلك، كان دو ميستر ينتهز أقلَّ فرصة للتشديد على أنّه لم يكن فرَنسيّا ولا ينوي أن يصير فرنسيّا.

في مصنَّفه **اعتبارات حول فرنسا** (١٧٩٦)، كما في المحادثات المسائيّة بسان بِترسبورغ حول فعل العناية الإلهيّة في عالم البشر، كان دو ميستر يأتي بالحجّة على أنّه في غياب رباطة الجأش، لا يمكن أن نمارس تأويلا لاهوتيّا للتاريخ القريب. وعنده أنّ ماراتْ، روبسبيير، نابليون وأمثالَهم لم يكونوا سوى آلات آدميّة عبقريّةً جاد عليها الربّ بالحريّة المضطربة في أن تكونَ في خدمةِ مستخدِمٍ جهنّميّ. فما الغريب في أنّ الدول تحت إمرة هذا السيّد الإقطاعيّ، كانت قد غرقت في حمّام من الدم لم نشهَد له قطُّ نظيرا؟ يتصوّر دُو ميستر الأحداثَ العالميّة التي وقعت بين ١٧٨٩ و١٨٠٩-، في طور **الأمسيات** لم يكن

يعرف بعدُ ذُرْواتِ مسرح العنف الذي ستكون موسكو، لايبتسيش وواترلو-، باعتبارها فيضا لحكْم شيطانيٍّ قبِل به الربّ عن سخرية، وغدا ممكنا من خلال الانحجابِ المأساويّ للمطلق نفسِه. فوراء انكفاء الربّ، يتخفّى حسابٌ يتعلّق ببيداغوجيا النوع ويمكن أن يبدو للعقل البشريّ، على أنّه مُزيِّغ. يشير دو ميستر بكلّ جدّيةٍ، إلى أنّ الربّ كان يريد إذ سمح بالثورة وبكلّ ما تبعَها، أن يعطي للعالَم مناسبة ليجرّب ما يحدث له حين يُترَك كليًّا، وشأنَه،- متوقِّعا أنّ العالَم حين تحدوه قناعةُ أنّه يتّبع أمثلَه الأعلى، فإنّه يتحوّل إلى مرتَع لقوى جهنّميّة. حين أغلق نفيُ نابليون إلى جزيرة في جنوب الأطلنطيّ كتابَ الأيّام العظيمة، كان ثلاثة ملايين ونصف المليون من الناس قد لقوا حتفهم في فرنسا وفي الأمم الأوروبيّة المتناحِرة[١]. ولم يَعدم نابليون نفسُه التعبير عن وصايا ما فعل حين قال في حوار مع درسده في مترْنيش: «سيّان عندي حياةُ ملايين البشر.» ثمّة سخرية لا حدود لها في الجملة الشهيرة لدو ميستر في خصوص الثورة: «وإنّه لقوْل صحيح أن يُقال إنّها كانت تسير من تلقاء نفسها.»

للمرء بضعةُ أسباب ليرى في جوزيف دو ميستر أوّلَ كاثولوكيّ محدَث بالتمام، بل أنموذجَ الكاثولوكيّة الشيطانيّة التي من جنس جديد،- كما وُصل في القرن العشرين مع مارسيل لوفيفر وإخوانيّته القسّوسيّة على منوال القدّيس-بي، في شكل نُسخٍ من الطراز الثالث،- شريطةَ أن يتضمّن التصميم على ضرب كينونة محدَثٍ بالنسبة إلى أناس تحزّبوا للكاثوليكيّة بعد ١٧٨٩، تبرئةَ الذمّة من ثمن الرفض الروحيّ للثورة ومبادئها الليبراليّة. فالرجعيُّ المحدَث الذي يستكمل تكوينَه على

(١) ديفد أ. بلْ، واضع دراسة: *The First Total War. Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It*، بوستن/نيويورك، منشورات مارينر، ٢٠٠٧، ص. ٢، يفترض أن عدد القتلى في أوروبا كان قد ناهز خمسة ملايين.

طريقة مدرسة دو ميستر، يرى نفسه ضمن التاريخ الجاري، في مواجهةِ مشهدِ رؤيا ثانية، - ولكنّه هذه المرّة، مشهدُ رؤيا من التحت: بالكيفيّة نفسها التي يكلّم الربّ على نحوها، وبواسطة الكتب المقدَّسةِ، الإنسانَ، يكلّم الإنسانُ نفسَه حين ينكشف بالتمام، إبادةً وتدميرًا لكلّما شيء.

في نظر دو ميستر، يكشف حمّامُ الدم في السنوات التي تلت ١٧٩٣، الذي لا حدّ له، حقيقةً بعينها عن القوى الخدّامة في واقعِ العصر الجديد. فمع أنّه كان تعيّن انتظارُ القرن العشرين ليغدوَ إحصاءُ الموتى من زمام التشاغُف، كان معاصرو الحروب النابوليُونيّة يشعرون بَعدُ أنّ المرء قد دخل في عصرٍ تبديد الحيوات البشريّة. مستقبَلا، سنجمع الضحايا بالملايين، وسنستعمل التفاوُت في الإحصاءات حججا في سجالات المشايِعين. في نظر الخصم الكبير للِّبيراليّة، ما انفجر عنفوانا بلا لجامٍ في عهد الثورة ولم يخمُد إلاّ في بعض أطوارٍ، ليس البتّة وسيلةً، وما أقبحها، لبلوغ الغاية الحسَنة، كما لم يزل التطوُّريّون الصامدون يُثبتون بلا كلَل، بل هو صدورٌ بلا تمويهٍ، لمبدئه الناظم.

لكن، ما كان الشرّ ليُرفع إلى علّيين، لو لم يُرصَدْ مُذ وقت طويلٍ، لتمثيل وجهِ الغازي المتقحِّم. فما كان ليجذب البشرَ ويصل بينهم ويدفعَهم إلى الأمام، لو لم يكن يُتقنُ ارتداءَ قناع السويّ، والإنسانيّ، والضروريّ. إذا كان المحرّضون على حمّامات الدم ومنفّذوها ومؤوّلوها يتكلّمون دوما عن الحريّة والمساواة، عن الملْكيّة والتقدّم، عن حقوق الإنسان والدستور وسُلطان العقل، بل إذا كانوا جميعا يجعلوننا ننغمس في حماس مؤقّت حين ينطقون بتلك الملفوظات، فهذا يبرهن فقط على أنّهم قد تعلّموا بنجاح درسَ الشيطان في الخطابة، - وهذا يبيّن إلى أيّ حدّ قلّما يكون بمقدورنا أن نتحصّن ضدّ خطاباته الإيحائيّة.

وبالتالي، على نقد الحقبة المعاصرة الذي له مصداقيّةٌ أن يبدأ بدراسات متبصِّرة في سلطة الخطابات. حين يتساءل المرءُ بكآبةٍ كيف استطاع الربّ أن يقبل بالثورة الفرنسيّة، فإنّه ينخرط في استكشافٍ سحيقٍ لكيفيّةِ افتتان البشر أنفسهم في الحقبة التي تلت الوقْفَ الكبير، بجُملٍ وبياناتٍ لكي يكون بإمكانهم تحت غطاء تعلّات نبيلةٍ، ارتكابُ أفظع أفعال العنف وأشنعها. على هذا النحو يُشارُ إلى بنيةِ مشكل ستنحفر تحت عبارة «نقد الإيديولوجيا»، في السيَر الفكريّة للقرنيْن التاسع عشر والعشرين. فما كان دو ميستر الممعنُ في السخرية، ليفْجَأ من معاينة أنّ نقد الإيديولوجيا سيغدو اختصاصَ الحركة الشيوعيّة. فحيث كانت الشيوعيّة قد اعتلت سدّةَ الحكم، سنح لها الوصلُ الرتيبُ بين تشدّق البشر بالكلام وبين إرهاب الحزب والدولةِ المكتملِ، أن تنفي النشطاء الآخرين إلى معتقَلات الإبادة.

كان دو ميستر يحمل على الواقع الما بعد ثوريّ عوزَ وجودٍ فعليّا ينفذ إلى أعمق الطبقات، من حيث كان يؤوّل ثورةَ ١٧٨٩ والأيّام التي تلتْها باعتبارها كوميديا دمويّةً تؤدّيها آلات بشريّةٌ، كوميديا كانت قد نفّذت بنفسها عقابها على منوال المحكمة العسكريّة. ففي نظره، كانت ثورة ١٧٨٩ قد وسمت بداية عصرِ اللامشروعيّةِ التي لا شفاء منها، على الصعيد السياسيّ والإتيقيّ والأنطولوجيّ. لقد تحوّل مطلب المشروعيّة القديمة والحقيقيّة إلى يوطوبيا. ووحده كان يمكن أن يذرَ لها نفسَه، من كان بمقدوره أنْ يصونَ إيروسَ القضيّة المفقودة.

لكن، أيّا كان من يتحالَف مع المعطيات الجديدة، كان في نظر دو ميستر، عونا من أعوان العدَم(١)، وإن كان ملك فرنسا، لويس الثامن

(١) لقد نحت دو ميستر لهذا الموقف مفهومَ «اللاشيْئيّة – rienisme» الذي ما كان لينفرض في مقابل عبارة «عدميّة».

عشر الذي عاد عودةً شبحيّة وخُيّل إليه أنّ السلطة قد عادت إلى سالف عهدها بعد طرْد نابليون في أفريل ١٨١٤. في ١٨١٧، كان العاهل قد استقبل دو ميستر في مقابلةٍ طغى عليها البرود: كان يعلم أنّه سيجد نفسَه أمام رجل كان له فكر إطلاقويٌّ أكثر صرامة منه هو نفسُه، - لأنّه هو الجاحدُ الذي من آل بوربونْ، كان قد أيّد بالمصادقة على «الميثاق الدستوريّ» في ١٨١٤، التواطؤَ بين سلطة الحقّ الإلهيّ وممارسة السلطة باسْم الوقاحة المسيَّسةِ لتلك الطبقة البرجوازيّة الجديدة التي كانت تسمي نفسها «الشعبَ الفرنسيّ». وحده دستورٌ غيرُ مكتوبٍ، منغرسٌ في الدوافع المتعالية، وتستبطنه أفئدةُ البشر، كان بإمكانه على حدّ قناعة دو ميستر، أن يضمن للدولة نظاما عادلا موثوقا به. فوحده هذا الدستور كان في تقدير دو ميستر، بإمكانه أن يكون له سهمٌ في تخارج الإلهيّ الذي سيكون قد ارتفع فوق تصديق الحسابات البشريّة. ذلك أنّه كان يسمع في الدساتير المكتوبة، صدى الرّوح الشرّانيّ للمصنوعات العقلانيّة التي تبدأ بعامّةٍ، في الحماس، وغالبا ما تنتهي كوارثَ. لقد مثّل دو ميستر مع إدموند بوركه، تلك الصفعةَ في وجه الاستصْناع المحدث-المحافظ، صفعةً أعلنت الحربَ على «هذيان» القدرة على فعل-كلّ-شيء. حتّى نقد الحداثة بصفتها عصرَ الاستصْناعيّة، نقدا ضرب إليه هيدغر في السنوات الثلاثين والأربعين من القرن العشرين في الكراريس السوداء، بطريقة تشي بالهوَس والتحيّر معا، هو نقدٌ يُقرأ على أنّه صدى متورّمٌ لنمَائط دو ميستر.

على قاعدة مبرهَناته، كان انسجاما أنّ دو ميستر يريد أن يتعرّف في البابويّة إلى حصن المشروعيّة القديمة الأوحد المنيع الذي يؤمّنه الأُخرويُّ. لقد استولى الرجعيُّ الطوباويّ في إطلاقوّيته البابويّة، على السند الأخير في ما هو واقعُ حال قائم. فوجد ههنا القضيّةَ المفقودةَ التي كان يبدو مستعدّا لأن يراهن على انتصارها، بحياته، مع أنّ هذا

الانتصار كان ممتنعا من منظور سياسة «الواقع الفعليّ». وكان بإمكان المرء أن يعتبر خطوةً أولى نحو الانتصار، أنّ البابويّة المحاصَرةَ لم تختف كليًّا من على وجه الأرض. أوَ لم يجرُأ نابليون فعليّا على حبس صاحب العرش المقدّس، بي السابع، بكيفيّة تعسّفية، طوال أربعة أعوام، من ١٨٠٩ إلى ١٨١٢، في سافون وفونتينبلو، وهو البابا الذي كان قد بارك تنصيبَه امبراطورا في شهر ديسمبر من عام ١٨٠٤[١]؟ أ لم يخرج قائد الكنيسة من هذا الإذلال، بحكمةٍ وهدوءٍ وسياديّةٍ، فصار بين صفوف المؤمنين، أكثر شعبيّةً من أيّ وقت مضى؟ بقي أنّه ليس مستبعَدا أنّ الحدث الذي كان يستهزأ بروح العصر، - إعلان عقيدةِ صوابيّة البابا في وظيفته معلّما، في أثناء مراسم المجْمع الدينيّ فاتيكان I، في ١٨٧٠ -، كان قد كوّن أثرا عن بُعدٍ للحملة اللاهوتيّة العالميّة لدو ميستر مناصرةً للإطلاقويّة البابويّة. كذلك اتّخذت توليفة الملَكيّة اليوطوبيّة والسرياليّة البابويّة شكلا نهائيّا راسخا[٢].

لا طائل من ذكر أنّ دو ميستر لم يطّلع على فكر هيغل، نظيرِه ونقيضه في ما كان يخصّ علاقة الرّوح بالرعب التي غدت مذّاك ذاتَ راهنيّة. لقد كان هيغل اللاهوتيّ الوحيدَ في التاريخ الجاري، الذي كان بمقدوره أن ينافس دو ميستر في رباطة الجأش. في نظر الميتافيزيقيّ البروتستانتيّ، لم يكن مشكلُ العنف الثوريّ كما كان ظهر خلال أيّام الرعب، يُطرَح إلاّ بما هو شكل عصاميٌّ في انتقال الرّوح المتجسّد في

---

(١) أنظر: صص. ٩٩-١٠١ من هذا الكتاب.

(٢) بعد قرن من ذلك، تُستأنف تلك التوليفةُ في شكل أغلَظ، مع الحراك الفرنسيّ الذي يمكن أن نعرّفه في أحسن الأحوال، بأنّه حركة شباب ملحد له شعاراتٌ تستغرق في اللاهوتيّة ونزعةٌ امبرياليّة-بابويّة تشي بمفارقة. أمّا اليوم، فلا تمثّل إلّا شاغلا غيرَ مباشر على صعيد تاريخ الأفكار، وبخاصّة من حيث أنّ الشابّ جاك لاكان كان قد تأثّر في محيطه، تأثّرات كانت قد انعكست في مبرهَناته (التي ما انفكّت تحتدّ) حول الوظيفة النفسيّة للأب.

الدولة، من الحريّة المجرَّدة إلى الحرية العيْنيّة. كان يُفترض أنّ التعسّف الذاتيّ الذي يبحث عن الحريّة من دون نقطة ارتكاز، يتعلّم من خلال ذلك المشكل، تصوّرَ ضرورة الارتباط بمؤسّسات حقٍّ موضوعيّة. لقد كان مفكّرُ القضيّة الظافرة حريصا على تبرير الأحداث، حتّى الأكثرَها رعبا، بواسطة الهدف التاريخيّ. فإله هيغل محايثٌ للعنف الثوريّ، بدلا من مجرّد السماح به. إنّه يتحقّق فيه، ما دام التاريخُ مَعْظَمَة الرّوح: ما من ضحيّة تموت عبثا ما دام الإله الذي ينبسط، يرقص فوق ساحات المعركة، مثل شافا فوق ركام عظام عبَدَتها[1].

(١) يمكن التمثيل على اتّساع الخصومة التي تتعلّق بلاهوت العنف في حقبة الثورة الفرنسيّة، بالإشارة إلى أعمال بيير-سيمون بالّونش (١٧٧٦-١٨٤٧) الذي قوّض الإميّةَ بين هيغل ودو ميستر، باعتناق موقف ثالث حصيفٍ يقوم على نقد العنف. تحت عنوان «التقمّصيّة الاجتماعيّة»، كان قد تصوّر فلسفة مسيحيّة في التاريخ ستتأسّس على فكرة «التقدّم بحسب الدلائل الإلهيّة». تعرض هذه الفكرةُ تطوّر البشريّة على أنّه دراما الخطيئة الأصليّة المؤجَّلة وتوسّعُها الذي ما تنفكّ العناية الإلهيّة تريده وتجدّده. أنّ القاتل الأوّل، قابيل، أجيز له أن يكون المؤسّس الأوّل للمدينة، فهذا ما يبعث على إعمال الفكر. في تلك الحقبة، حتّى قتل الملك في ١٧٩٣ يجد محلّه من التاريخ المقدّس- كما تبرهن على ذلك حكاية **الانسان الذي بلا اسم**، في ١٨٢٠، التي نرى فيها النبيل العجوز، نائب الجمعيّة التأسيسيّة الأسبقَ، الذي صوّت بالموافقة على إعدام لويس، يكفّر عن ذنبه إذْ يعيش حياةً غُفلا، قبل أن يُضمّ من جديد بعد سنوات طويلة، إلى جماعة المبرَّئين.

دفع بالّونْش ثمن عبقريّته التوفيقيّة، رفضا عامّا لفكره: بدلا من التوفيق بين معسكريْ الثوريّين والثوريّين المضادّين كما كان يحلم بذلك، رفضه أولئك باعتباره رجعيّا مسيحيّا، وهؤلاء باعتباره مدافِعا عن التغيير الراديكاليّ. في الحقيقة كان بالّونش من حيث تصوّر تاريخ البشريّة على أنّه تقمّص دائمٌ، أي إعادة ميلاد مستمرّة انطلاقا من الضلال، أوّلَ من طبّق خطاطةَ «التجريب والخطأ» على صعيد تاريخ الحضارة، حتّى وإن لم يزل هذا يندرج ضمن تقنين دينيّ نافذ. أمّا مقالته في البعث المتجدّد فتقوم على فكرة أنّ المخطئين الآثمين هم الذين يصنعون التاريخ، ولكن وحدهم الآثمون الجاحدون يرفضون استخلاص العبر من أفعالهم. ومن ثَمّ، التقدّم الحقيقيّ هو في تكفير المجرم عن

عند الزاوية الحادّةِ الأخرى من مثلّث الأسئلة التي تتنصّب في حقل فكر القرن التاسع عشر، نجد **ما العمل؟** العبارة المقتَضبة التي تتصدّر مشروع رواية نيكولاي غافريلوفيتش تشرنشفسْكي من **قصص البشرِ الجُدد**. إذا كان دو ميستر قد ضرب في كتابه **أمسيات سان-بترسبورغ**، إلى سبْر الأفكار الدفينة للربّ حين كان قد سمح بالثورة الفرنسيّة، فإنّ تشرنشفسكي قد عكف على مشروع مناقض بالتمام: يستهدف سؤالُ **ما العمل؟** ولا ريب، تعلّم ما يستطيع البشرُ في سان-بترسبورغ أو في أماكن أخرى من مملكة التسارْ، أن يُسهموا به طوعا، حتّى ينتقل روحُ الثورة الذي يُنتظَر على عجَلٍ، ليبلغ في نهاية المطاف، روسيا التي كانت إلى حين إخبارٍ آخرَ، الأكثر تأخّرا من بين الأمم المتأخّرة كلّها[1].

كتابُ تشرنِشفسْكي هو رواية موجَّهة بصريح العبارة، صوبَ الفلسفة العمليّة. ويحمل إخراجُه القويّ الدليل على أنّ الأدب لا ينبغي بالضرورة أن يُصنَّف ضمن دائرة الفنّ: فالأدب يبقى أيضا ضمن عنصره حين يمكن أن يُقرأ باعتباره استنكارا يوضع حيّز التطبيق. هذا النصّ الذي لابْن قسٍّ هو تشرنشفسْكي، لم يَعدم بما هو حمّالٌ للاحْتجاج، المفعولَ المنشود: كان بْيُوتر كروبوتكين ما يزال يروي في أيّامِ شيخوخته أنّه ولا أثرَ من ريشة تولستويْ أو تورغينييف، كان قد أثّر في شباب روسيّا تأثيرا أعمق من الذي لتلك الرواية الساذجة والطوباويّة.

ذنبه. وأنموذج بالّونش ههنا هو سقوط نابليون الذي كان منفاه الأطلنطيُّ امتحانا ضروريّا ليُرفع الحسّ الأخلاقيّ الذي هو عند هذا الشخص متخلّفٌ، إلى مصافّ العقل عنده: «ويبدأ هذا الامتحان عند صخرة القديسة إلين». بيير-سيمون بالّنوش، **محاولات في التقمّص الاجتماعيّ**، المجلّد الأوّل: **مقدّمات**، باريس/ جينيف، ١٨٣٠، ص. ١٢١.

(١) إشارة إلى مصنَّف هلموت بليسْنِرْ، **الأمّة المتخلّفة**.

بعد أن هُرّب المخطوطُ في ١٨٦٣، من حصن بيير-وبول ببترسبورغ الذي كان المؤلّف تشرتشفسْكي يتعفّن فيه منذ عام من جرّاء تهمة الضلوع في أعمال ثوريّة، قبل أن يُنفى إلى سيبيريا في العام التالي، انتشر النصّ سريعا بعد نشره في مجلّة **المعاصر**، وذاع صيتُ صاحبه. أمّا حظرُ كتابه الذي أسرعت به الرقابةُ التساريّة، فلم يغيّر من الأمر شيئا.

يبدو اليومَ، سردُ أحداث [هذه] الرواية صعبا قدْرَ الصعوبةِ في تقديم ملخّص للحلقة الألفيْن من مسلسل تلفزيونيّ: شابّ تحرّكه أنبلُ الدوافع، هو لوبوشوفْ، الطالب الذي يدرُس الطبّ، يحرّر بطلةَ الكتاب، فيرا بافلوفنا، من الروابط التي فرضها عليها زواجٌ كان قد رتّبه الأبوان الجاهلان: يختطف البطلةَ ويعقد معها قرانا شكليًّا سرعان ما يتحوّل مع ذلك، إلى علاقة حبّ. يساند تطلّعَها إلى الاستقلال الماديّ والتعاضد الاشتراكيّ، فيمدّ لها بكلّ إنكار للذات، يدَ العون لتؤسّس مصنع نسوة للخياطة. حين تقع في حبّ أقرب أصدقاء الزوج، الطبيب كيرزانوف، يتركُ لوبوشوف المجالَ للزوج، ويموّه انتحارَه،- لا بدّ أن يعتقد العالم بأسره أنّ الحزن قد دفع صاحبنا إلى الغرَق في نيفا. بعد مدّة قصيرة، يظهر من جديد تحت اسم مستعار، فيتزوّج من جانبه، زميلةَ فيرا ويكوّن مع الزوج الأوّل جماعةَ أصدقاء غيرَ تقليديّة تتعايش طبقا لأمْثَل الانسان الجديد. العبرةُ واضحةٌ: حين يريد المرء أن يمكث في الحقيقة، في هذا العالَم المغلوط، لا بدّ من حمل هويّة زائفة إلى حينِ حلول العالَم الحقيقيّ.

لم تعدْ الحساسيّاتُ الراهنةُ تسمح بدرْك المفاعيل الهائلة التي أنتجها هذا الكتاب. وهذه كانت تعود إلى أنّ عدّة صفحات من هذه الرواية 'الشعبيّة' كانت تقدّم مشهدَ كائناتٍ تحرّكها المثاليّةُ، وكانت تُظهر كيف تكون ممكنةً زعزعةُ نِيرِ الانفعال الذي تفرضه البنى

الاستبداديّة للبلاد. كان شباب روسيا قد رأى نفسه مزوَّدًا بين عشيّة وضحاها، بكتيّب-دليلٍ يتعلّق بما-نستطيع-أن-نفعل، إنجيلاً كان يبدو على أنّه كان ينتظره منذ وقت طويل. وبما أنّه كان في تأجُّجه، على استعداد للانتفاض، قرأ هذا الأثرَ كما لو كان الأمر يتعلّق برسالة في الخلاص كانت قد أعلنت له نهايةَ عهد الطاغوت.

في السبعينيّات من القرن التاسع عشر، توافد شباب متحمّسون لفكرة التنوير، على الأرياف أفواجا أفواجا، قصدَ هدْي سكّان الريف الروسيّ إلى مبادئ هؤلاء المتطلّعين بعد أن سئموا المدينة. لم يحدث قطّ أنّ من يُزعَم أنّهم عدَميّون، سلكوا مسلَكا أكثر مثاليّةً، وأنّ الثورة كانت لها دوافع أكثر لطفا: فشُيّدت مدارس الأحد والتعاضديّاتُ؛ وكانوا يعيشون تحت سقف واحد، في كومّوناتٍ تعجُّ مناقشاتٍ، حيث كان يُقلَّد أبطالُ تشرنشفسْكي بعقد زيجات وهميّة بروحِ أفلاطونيّة مزيَّغة، - لقد كان العصرَ الذي كان يُعتبر فيه الزواج الشكليُّ السبيلَ الملَكيّةَ نحوَ تحرير المرأة.

ما كان يُفترض دلالةً فعليّةً لرواية تشرنشفسكي من منظور تاريخ الأفكار، لم يُغدُ متفهَّما إلاّ فيما بعد، حين ألقى كاتبٌ ما زال إلى ذلك الوقت، غامضا، يدعى فلاديميرْ إِلِتشْ أوليانوفْ، بدلوه، نحوَ أربعين عاما بعد صدور ذلك الكتاب الذي أخذ في الأثناء، يفقد بريقَه. مع صدور رسالته **ما العمل؟**، في ١٩٠٢، كان لينين قد خلَف تشرنشفسكي، بلا أدنى غموضٍ ولكن مع ذلك، بطريقة ملتبسة جدًّا. كان يُعدُّ وهو الذي وُلد في ١٨٧٠، من بين العقول الثائرة لحقبةٍ متأخّرة، العقول التي لم تكن نسيت كليًّا، إنجيلَ القدرة-على-فعل-شيء-مّا، الذي يعود إلى سنوات ١٨٦٠.

ما يميّز لينين من معلِّمه القاصي (الذي كان توفّي في مدينة ساراتوف مسقَطِ رأسه، في ١٨٨٩، بعد عودته من سيبيريا)، هو في

بادئ الأمر، موقعُه المتقدّم من السيرورة التاريخيّة. كانت الأشياء في الأثناء، «قد تطوّرت»: كانت قد سُيّست، فتعقّدت، وشُحنت بديناميكا العنف. ما لم يزَل عند تشرنشفسْكي، مثاليّةً غامضة وتمجيدا مسيَّرا للباطن، نشأ عن وضع روحيّ لمهذِّبٍ للعالَم، كان قد تحوّل في غضون عقود معدودةٍ، إلى نقاش يُدار بقسوة كبيرة، حول البدائل الاستراتيجيّة في اختيار السبيل التي تؤدّي إلى الثورة المحرِّرة.

مع استئنافه لصيغة الاستفهام، **ما العمل؟**، كان لينين قد خلع عليها في سياق الفلسفة العمليّة، دلالةً كانت تتعدّى حتما، الحشدَ الحماسيَّ لإرادة الفعل في أثناء سنوات الشَعبَويّة. ومع ذلك، لم يتخلّ عن المقاربة التي كانت من حيث تعود إلى نظريّة الفعل، أسّست **ما العمل؟** القديمة. لقد فهم أكثر من أيّ امرئ آخرَ، أنّ السؤال عمّا كان يتعيّن فعله، كان يتضمّن قضيّةً تقريريّةً مشحونةً بطاقة أنطولوجيّة: «من الممكن فعلُ شيء مّا». أمّا الملفوظ فيمثّل من جانبه، تحييدَ أمر مبتذَل في الظاهر، ولكنّه في الواقع، يقلب كلّ شيء: «عليك بفعل شيء مّا، وفي الحال!» لم يكن لدى تشرنشفسكي أيُّ شكّ في ما كان يجب فعله. «إنّه بفعلك أنت يجب أن تغيّر العالَمَ في اتّجاه الانسانيّ!»

يعتنق لينين هذا المبدأ بلا تحفّظ،- المبدأ الذي نتج عن التطبيق السياسيّ للأمر القطعيّ للمدرسة المثاليّة الألمانيّة. فمسارات الحافز الإتيقيّ تجري متوازيةً عند الكاتبيْن، الأكبرِ سنّا كما الأصغر. بيد أنّ لينين يُطلق العنانَ لاختلافه حالما يتعلّق الأمرُ بالبتّ في ما إذا لم يزل الزحف نحو الشعب كما كان تخيّره قرّاء تشرنشفسكي، يكوّن دوما، الشعار المناسب للعصر.

أمّا العِبر التي كان لينين يعتقد أنّه قد استخلصَها من مجرى الأشياء في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، والتي كان قدّمها في صيغته لما **العمل؟**، فقد كانت تركّزت في الاقتناع الذي رسّخته التجرُبة، بأنّه

لا يكفي في نظر الثوريّ الراهن، أن يفيء المرءُ إلى الشعب قصد مؤاخاته في أشكال تكافل وجدانيّة. بعد كلّ ما عاشه المرء في ذلك العصر؛ بعد كلّ الاعتداءات ومحاولات الاغتيال التي دُبّر لها عبثا؛ بعد كلّ أشكال الثأر والانتقام؛ بعد كلّ أشكال سقوط الجماهير المتناقضة في الوفاء الاستعباديّ للتسار، الذي يُتوارث، وحتّى من دون الحديث عن أشكال تواطؤ الأحزاب الشعبيّة السابقة مع السلطة القائمة، توطؤا يبدو في الظاهر معقولا؛ بعد هذا كلّه، ما كان في الحقيقة، ضروريًا، هو التصميم المطلق لأولئك الذين كانوا يعرفون إرغام الشعب الذي غالبا ما يكون مستعدًا للقيام بأفعال تلقائيّة ولكنّها تخبط خبط عشواء، على كسب تحريره النهائيّ، تحريرا كان من الممكن البرهنةُ على طابعه الحتميّ استناداً إلى قواعد نظريّة تتفكّر بكيفيّة شاملة وراديكاليّة. هو ذا تحديدا، ما يؤكّده لينين في الأطروحة التي يطوّرها بوثوق مرعب في ١٩٠٢، والتي مفادها أنّ عصرَ أنصاف- الإجراءات الإصلاحيّة سواء كانت شعبويّة أو برلمانيّة، هو عصر لا بدّ أن ينتهي. فالرباطُ الرومنطيقيّ بين المثقّفين والشعب كان لا يمكن أن يُفضي إلاّ إلى السيطرة المحكَمة للمثقّفين على الشعب. أنّ الشعب كان في الأثناء قد سمّي باسم آخرَ هو «البروليتاريا»، فهذا ما كان يسمح بتمييز تأثير التنظير الماركسيّ الطاغي، على المثقّفين الشباب الرّوس.

في تلك اللحظة،- حين استفاد لفظ «طليعة» دلالةً جديدة، انبثق ماردٌ ذو رهط مجهول، من الأفق حيث كان قد اختفى بعد وثبةٍ قصيرة وحيّة، في ١٧٩٣ : لقد بقيت شخصيّةُ الثوريّ المحترف طيلةَ قرنٍ، متربّصةً، جاثمةً في حالة كُمون تاريخيّ. حين انتصبت من جديد وتُعرِّف إليها بلا حجاب، كانت قد جهزت بكامل ملامحها الجوهريّة، وعلى استعدادٍ لأنْ تضرب. مع هذا الشكل، يهلّ على ركح التاريخ، نمطٌ جديد للمجرم. إلى جانب الغازي الذي بلا ذمّة في القرن السادس

عشر، والمقاول الجَسور ولكن المتحوّط، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإلى جانب القائد المهووس في القرن التاسع عشر والمجرم المحترف الموصول بشبكاتٍ في عصرنا، كان الثوريّ المحترف يجسّد في علْمه المبهَم البارد الذي يهوى العنف، التعبيرة الأكثر رسوخا عن موضوع أنثروبولوجيا الفعل في الأزمنة الحديثة: المرء الذي صمّم إلى أقصى حدّ، على ألاّ يُعوزَه أيُّ شيء ممّا يجب أن يفعل.

كان تشرنشِفْسْكي قد استبق هذا الرهط البشريَّ، في الشخصيّة الثانويّة اللافتة لروايته،- تحت الملامح المُلغزة للحَرَكيِّ راخميتوفْ. وليس اتّفاقا أنّ راخميتوف قد صار بالنسبة إلى الجيل اللاحق من الشباب الروسيّ، مثالَ الوجود الثوريّ. إلى حدود السنوات الأولى من حكم ستالين، كان هذا المثال يُمجَّد معبودَ الشباب السوفييتيّ. فالرجل الشابّ ذو النّسب والحسَب، كان قد تخلّى عن الثروة التي كان قد ورثها، لكي يتّحد بالشعب الروسيّ. فلم يكن يعمل على تلبية حاجات حياته المقبلة بالاعتماد على إرث العائلة، بل باتّباع خيط الأخلاق الراديكاليّة للنزاهة. كان يفترش الألواح المسمَّرةَ ليخشوْشنَ استعدادا لمعارك مجهولة، وكان ينصرف عن متعة الوجود والسعادة الإيروسيّة، ليكون على أهبةٍ لركوب مصيره الذي لم يكن قطُّ معيَّنا بأكثر تحديدا.

اليومَ، نعلم هذا: في اختياره لعنوان نصّه الاستراتيجيّ الرئيس، كان لينين قد كشف عن حقيقة دوافعه الأخصّ. فهي تتجذّر في دائرة الرواية الطوباويّة. وما سيحمل من بعد ذلك، اسمَ اللينينيّة كان في الأساس، راخميتوفيّةً غيرَ مزوَّرة نُقلت إلى المستقبَل مع فاصل جيليْن. لقد كان راخميتوف ولينين الوحيديْن اللذيْن يعرفان الإجابة على سؤال: ماذا كان يجب أن يُفعل؟ فحين يعود المرء على أفعالهما ومشروعيْهما،

يصير النقد الأدبيّ إلى نقد التاريخ. فتصوغ الصناعتان بتأخيرٍ، تشخيصَهما: أنّ الشيوعيّة على الطريقة اللينينيّة كانت من البداية، تمديدا بوسائلَ مغايِرة، للأدب الروسيّ المبتذَل.

ومع ذلك، كان قد تخفّى في سؤال **ما العمل**؟ روحُ العالَم، روحُ الحداثة الحشّادَة الذي كان ينفُخ في القرنيْن التاسع عشر والعشرين. لقد كانت هذه الحداثةُ تحمل مسوخَ اكتشافِ أنّ الانسان كان خليقةً بإمكانها أن تنتج أيضا، أثرا على سلّم واسع، سيبلغ مداه آخرَ الأقاصي النائية للقارّة. ومع أنّه وُصف على نحو صائب، بأنّه كائنٌ غير مستقرّ، فإنّ الانسان، وبخاصّة الانسان المحدَث، يُتعرّف إليه بصفته قوّةً تغيّر «العالَم»، حالما تريد ما يكون بوُسْعها فعليًّا، ومن حيث ستفهم الطريقةَ التي عليها أن تتوخّى. لذا، تصير «التقنية» و«الاستراتيجيا» المفهوميْن المفتاحيْن للقرن، لفظيْن ينضاف إليهما فيما بعد، «الأمنية» أو «الرغبة» قوّةً ثالثة.

وعليه، تاريخ «الرّوح الفعليّ» هو تاريخ الخصومة التي نشأت في خصوص برْمجة القدرة على تغيير العالَم. في اللهجة الأوروبيّة، الطرف الرئيس المعنيُّ بهذه الخصومة، يحمل اسم «فلسفة العمل»، أو «البراغماتيّة» في الرطانة الأمريكيّة[١]. أنّ الروحَ غيرَ الفعليّ، - تفكّرا معلّقا، وتكوينا برجوازيّا مؤسْطِقا يَعدم أسلحةَ الاستغلال التقنيّة والاستراتيجيّة والسياسيّة، يزدهر في الحقبة نفسها بطريقة تفوتُ ذلك كلَّه، فهذا يعود إلى تاريخ آخَرَ. وحدَه بمقدوره أن يفهم لماذا لم يعُد القرن العشرون الأخير، غيرَ قادر على إنتاج شكل مُفحِم للعلوم الإنسانيّة، هو ذاك الذي يقيسُ الصدْعَ القائمَ بين الرّوح الخدّامِ وبين

---

(١) كـورنـيـل ويـسـت، *The American Evasion of Philosophy of Pragmatism*، ماديزون (ويسكونسين)، منشورات جامعة ويسكونسين، ١٩٨٩.

الرّوح المعلّق، فيتفهّم الاستحالةَ البيّنةَ إلى حين إخبَارٍ مخالفٍ، لتخطّي هذا الصدع[1].

أمّا الزاوية الحادّةُ الثالثةُ لمثلّث استفهامات القرن التاسع عشر، فلقد صاغتها جملةُ الأخرق في الفقرة ١٢٥ من **العلم الجذِل** (١٨٨٢) التي كثيرا ما استُشهد بها، وهو الأثر من الشذرات الذي كان فردريش نيتشه قد واصلَ به حربَ عصاباتِه المضادّةَ للميتافيزيقا التي كان قد بدأها مع **إنسانيّ، مُشطّ في إنسانيّته** (١٨٧٨): «أوَ لم نعجّل بسقوطٍ لا انفصالَ فيه؟»

هذا القولُ في شكله الخَطابيّ، هو نداءٌ-صرخةٌ أكثر منه سؤالا. فكان يتعيّن أن يُفهَم في سياقه الأصليّ، على أنّه حُسْبانٌ يتطلّب التصديق، وليس مطلوبًا يقتضي إجابة. لقد غفلنا بعامّة، عمّا كان يهب ذا السؤالَ الإيحائيّ، بُعدَه التاريخيَّ، لأنّنا نكاد لا نحاول فصلَه عن سياقه، لنتناولَه باعتباره مقالة مفرَدة. ولقد فعل نيتشه نفسُه، كلّ شيء لتغطية معنى السؤال من حيث أنزله ضمن وابل من الصيغ من نفس الحجم التي يُنزّل بواسطتها رسالةَ موت الربّ التي جعل الخابِلَ ينطق بها:

---

(١) أرنولد غيلين، «الرّوح الفعليّ والرّوح غير الفعليّ» (١٩٣١)، ضمن: **الأعمال الكاملة، المجلّد الأوّل: مصنّفات فلسفيّة I** (١٩٢٥-١٩٣٣)، فرانكفورت على الماين، كلوسترمان، ١٩٧٨، صص. ١١٣-٣٨١. ومن بين الذين من شأنهم مدُّ الجسور في الحقبة الأخيرة، يبرز اسم فردريش كيتلرْ. أنظر: **حقيقة العالَم التقنيّ. محاولات في جينيالوجيا الحاضر**، تحرير واستهلال هانس أولريش غومبريشت، برلين، زوركانمب، ٢٠١٣. يسهر غومبريشت على محاولات هامّة لتعزيز قدرة العلوم الإنسانيّة من جديد، على مواجهة الحاضر، من حيث تُدفع إلى التأقلم مع صعيد الثورة الرقمانيّة.

«نحن جميعا قَتَلَتُه! لكن، كيف فعلنا ذلك؟ كيف استطعنا أن نُفرغ البحر؟ من أعطانا الاسفنجَةَ لنمحوَ الأفقَ برمّته؟ ماذا فعلنا إذ فصلنا هذه الأرضَ عن شمسها؟ إلى أين تدور الآن؟ وإلى ماذا تحملنا حركتُها؟ أ بعيدا عن الشموس كلّها؟ أوَ لم نعجّل بسقوطٍ لا انفصال فيه؟ أوَ إلى الخلف، جانبا، إلى الأمام، على الجهات جميعا[1]؟»

أيّا كان الطابع غيرُ المعهود لكلّ صياغة من هذه الصياغات، نرى جيّدا أنّ سؤال «أوَ لم نعجّل بسقوط لا انفصال فيه؟» يتعدّى ببُعدٍ مّا الصياغات المتأوّجةَ المجاورة. فهو يتضمّن تشخيصا يتعلّق بكلّ شيء في حال كينونةِ العالَم المحدَث، من حيث أنّه يعاين انزلاقا وسقوطا دائميْن في الضرب المتوسّط للوجود الراهن. مع حركةِ غياب المرتكز هذه يتعلّق الأمر في بادئ الأمر، بطورٍ يبدو على أنّه يَعدم الوجهة، تتنافس فيه مع السقوط إلى الأمام، الإمكاناتُ الراهنةُ لانحراف إلى جانبٍ دون سواه، ولانحدارٍ ارتكاسيّ. إذا درسنا سؤال «أوَ لم نعجّل بسقوط بلا انقطاع؟» من منظور نظريّة الحضارة أو حركةِ النقد، كما لو أنّه توجد وسائلُ قيس في مركزٍ للتجريب الفيزيائيّ، لاتّجاهات الوجود من بعد الفجوَة، نرى هنا أنّ تنويعاتِ السقوط التي نصفّفها في سلسلةٍ لها من حيث الشكلُ، قيمةٌ متطابقة، «إلى الخلف»، «جانبا»، «على كلّ الجهات»، لا تكوّن إلاّ ظواهر حافّةً للوجهة الرئيسة، «إلى الأمام». تعني «إلى الأمام» هنا: بعيدا عن «مركز الأمان[2]» القديم، بعيدا عن كلّ ما كان في القديم، وضعا، عيارا، وقرارا جميلا. إذا كان السقوط والتعجيل عينَ الشيء الواحد، فإنّ الربّ قد مات في عربات هذه الحركة.

كما يكون ممكناً فهمُ الفلسفة العمليّة للقرنيْن التاسع عشر

---

(١) فردريش نيتشه، الأعمال الكاملة - KSA، المجلّد الثالث، مونشن ١٩٨٠، ص. ٤٨١.

(٢) يوهان اموس كومنيوس، *Centrum securitatis*، ١٦٢٥.

والعشرين، بما هي خصومةٌ تتعلّق ببرمجةِ القدرة على تغيير العالَم، يمكن أن تؤوِّل فلسفةُ التاريخ، في هذه الحقبة، بما هي خصومةٌ حول معقوليّة أو عدم معقوليّة الحشْد. وتكتمل هذه الخصومةُ في المعركة من أجل النفوذ التأويليّ حول النمط الإجرائيّ للتاريخ الجاري: إنّه الصراع بين صورتيْن للحركة متنافيتيْن إحداهما بالنسبة إلى الأخرى: ما يؤوَّل من جانب على أنّه تقدّم واعٍ وإراديٌّ على طول مسالك تكون في بعض الأحيان، متعرّجة، يظهر بالنسبة إلى الشقّ الثاني، على أنّه سقوطٌ إلى الأمام مزمِنٌ يموَّه بصفته صنيعًا، مشروعا وعملا يخطَّط له. والتوصيفان قابلان كلاهما لمعالجة ساخرة لا تطاق بالنسبة إلى الشقّ الآخر. حين تُفضَّل الصورة المحيِّرةُ للسقوط إلى الأمام، يبدو ذلك في أعين أصحاب المشروع، مثل مسافر أعمى وخبيث على متن مركبة تتجّه واثقةً وبفضل عمل الآخرين، صوب مستقبل مضيء. وعكسيًّا، كلّ من يعتقد أنّ التطوّر مؤكَّدٌ، هو في أعين الآخرين الذين يستشعرون في كلّ موضع، السقوط إلى الأمام، فظٌّ غيرُ مستنير يمشي نائما وكان قد سقط بعدُ من السقف وهو يقرأ **إلى الأمام** حتّى في سقْطته.

اسْتِعاديًّا، ينكشف القرن العشرون حقبةً عمِل فيها القولان الأساسيّان عن العالَم المتحرّك، على أن يستوعب أحدُهما الآخر. حين أخذ مارتن هيدغر يمارس الخلطَ بين السقوط إلى الأمام وبين الخطوة التي نخطوها عن وعي، فإنّه قد أفلح نحوَ عامِ ١٩٢٧، في نحت مقولة ال«مقْذوفيّة»،- وهي عبارة تشدّد على أوليّة السقوط، ولكنّها توحي بقدْر معيَّن من تملّكه بواسطة المشي. تأدّى هذا على بطوليّةٍ وجوديّةٍ باتت معلومةً قرابتُها المؤقّتةُ من الصياغة الهتلريّة للاشْتراكيّة في بلد واحد، وإن كان تقويمها لم يزل تعلّةً للخلافات. عكسيًّا، استخلص اللبراليّون والاشتراكيّون من فشل مفهوم التقدّم الخطيّ النتيجةَ التالية: بالإمكان أيضا انطلاقا من الموقف التقدّميّ الأساسيّ، أن نُبرم تسوياتٍ مع حدث

السقوط الدائم الذي لم يعُد البتّة مذّاكَ، مستنكَرا، - أو أيّا كان الاسم الذي نريد أن نطلق على واقعةِ أنّ المرء تجرفه أحداثٌ لا يستطيع أن يوجّهها. لقد أنقذ مفكّرو هذا التيّار، بقيّةَ التفاؤليّة الحركيّة التي كانت في نظرهم، ضروريّة، من حيث استعانوا بالنظريّة التي مفادُها أنّه في ما أبعد من إمّية السقوط والمشي، كان تعيّن أيضا على أرضيّة صعبةٍ، أن يبقى ممكنًا قدْرٌ بعينه من المِلاحة المحدَّدة ذاتيّا.

كان الفيلسوف النمساويّ أتّو نويْراتْ، قد عثرَ على صورة ناجعةٍ للإشارة إلى التسوية بين الحركيّين المتفائلين والانفعاليّة المحتومة ضمن الانحراف الشامل، حين قال في ١٩٣٢، إنّا قد كنّا مثل ملاّحين «فُرض عليهم أن يعيدوا بناء سفينتهم في عرْض البحر»[١].

سيستدعي تأويل هذه الصورة المجازيّة وإعادةُ بناء المصير الذي شهِدتْه، شطرا كبيرا من تاريخ الأفكار في القرن العشرين[٢]. حسْبُنا أن نعاين أنّه لا يلزم وقت طويلٌ، لينافسَ الصورةَ المِلاحيّةَ دافعٌ بهْلوانيّ [إيكاروسيٌّ]. وفي هذا إظهارٌ لمعاينةِ أنّ البشر منذ ردح يسير من الزمن، لا يمارسون الملاحة في أعالي البحار وحسب، بل يقتحمون أيضا الفضاء الجويّ. ويبدو أنّه ما زالت لم تخطُر ببالِ بشر فكرةُ أنّه سيتعيّن إعادةُ بناء الطائرات أثناء التحليق في ارتفاع عال. لكن، من حين إلى آخرَ، نسمع تعبيرا عن الخشية من أنّ الطائرة التي تسافر البشريّةُ على متنها نحو المستقبَل، كانت قد أقلعتْ من قبْل أن يكون التقنيُّون قد أدمجوا فيها جهازَ المِهْبط.

---

(١) مذكور حسب أولريش شتاينفورت، **انعدام الحوْض أو في ميتافيزيقا الحداثة. (كيف يردّ الأصوليّون والفلاسفةُ الفعلَ على الطبيعة الخطّاءَة للبشر)**، بادربورن، منشورات منتيس، ٢٠٠٦، ص. ١٠.

(٢) أنظر: هانس بلومنبرْغ، **غرَقٌ أمامَ مُشاهِدٍ**، فرانكفورت على المايْن ١٩٧٩، ص. ٧٢.

الفصل ٣

هذا الشططُ المحيرِّ للواقع الفعليّ

ملاحظاتٌ من باب الاسْتباق، حول سيرورة الحضارة بعد القطيعة

عندما تقول السيّدة بونمبادور: «من بعدنا الطوفان!»؛ عندما يسّاءَل الأخرق: «أوَ لم نعجّل بسقوط لا انفصال فيه؟»؛ عندما ينادي تروتسكي بـ«الثورة الدائمة»؛ عندما يفكّر سارتر في «التحويل الدائم»، وينزّل كامو إنسانَ الأمس واليوم، ضمن تمرُّدٍ دائم، فإنّ هؤلاء الشرّاح يستعيرون شيئا من التعيين الأساسيّ للوجود-داخل-العالَم الأوروبيّ في الحقبة المتأخّرة، الوجودَ الذي كانت قد قُلبت على نحوه العلاقاتُ سواء سمّيت «اجتماعيّة» أو لا، بواسطة حركةِ نقلٍ قويّة مقارنةً بالمعايَنات القديمة «للتراتبيّة والنظامِ القائم»[1]. فكلّهم يميلون إلى تأويل هجوميّ للوضعيّة الجديدة. ومن منظورهم، يقترب المرء من حقيقة الحداثة بقدر ما يلتحم بالحركة. وقول رانمبو «**لا بدّ بإطلاقٍ أن يكون المرء محدَثا**»، ليس إلاّ في الظاهر، شعارا للفنّانين. فهذه الجملة تعني أنّ كونه-محدَثا موقوفٌ بالنسبة إلى المعاصرين الفعليّين، على الانصهار في التعْبئة: ما يُفترَض أنّه سكرانٌ ثمِل هو الآن، المركَب بساره، ولم يعُد فقط الملاّح الذي يترنّح.

---

(١) كارل ماركس وفردريش إنغلس، البيانُ الشيوعيّ، (١٨٤٨)، القسم الأوّل.

وبما أنّ الروابط مع التقاليد، تنفرط في الحداثة، مرارا وتكرارا، وما لا يُتوقَّع اتّجاهاتٍ في المضيّ قدُما صوبَ ما سيحدث، يتّخذ مدًى محدَّدا، فإنّه ما ينفكّ يتزايد خطرُ أن نرى الأفراد يصيرون «أبناءَ عصرهم» من جنس مجهول. وبعامّة، هم يصيرون إلى ذلك بالفعل، حين تنحفر في نفسيّتهم، قطيعةُ التَحدار التي تفصم الحقب.

حين سمعت الصغيرةُ جان-أنتوانتّه بواسّون نبوءةَ العرّافة وهي تُتمتم أنّ هذه البرجوازيّة التي تحمل فضلا عن ذلك الشين المخفيَّ لمولدها لقيطةً، ستحكم يوما مّا، قلبَ الملِك، كان تعيّنَ أنّ صدْعا قد انفتح في دخيْلاء هذه الفتاة، صدعا يميّز عندَه المرء مع التماسف التاريخيّ، إلى أيّ مدى قد أظهر التيّار العامَّ ضمن إعادة صهر مفهوم الواقع الفعليّ. لقد كانت جان-أنتوانِتّه قد سقطت منذ طفولتها، خارجَ متّصَل الطموحات البرجوازيّة. فما إن تفشّت فيها عدوى نبوءة العرّافة، أخذت تحيا في حالةِ استثناء، حالة الثورة الخاصّة. ونذرت وجودَها لحافزِ أمنية محالٌ تحقيقها حسَب معايير العقل. في هذا، كانت الابنةَ الألمعيّةَ للحداثة البادئةِ، من دون أن يكون بوسْع معاصريها أن يفهموا على ما تقوم وضعيّتُها الفريدة. وبالنسبة إليها هي أيضا، لا ريب أنّ لغزَ ترقّيها قد بقي مكتوما إلى النهاية. لقد كانت مسيرتها الأسطوريّةُ توطئة انقلابيّةً لتحوّل «المجتمع» إلى مسرحِ أحلامٍ ما بعد أرستقراطيٍّ، مسرحا مفتوحا لكلّ أنواع التطلّعات والارتقاءاتِ والسقوط وأفعال الانتقام. أمّا شروطُ ومفترَضاتُ هذا فقد أتاحها ما لا يعدّ ولا يُحصى من التمزّقات التي خضعت لها نَساجاتُ أشكال التحدار البرجوازيّة، وهي تمزّقاتٌ لم تُدرَك بقدر ما كانت تطفحُ تبِعاتٍ ومؤدَّياتٍ.

حين تراكمت فجأةً، بعد الوقْف الثوريّ، عشراتُ الآلاف، مئات الآلاف، بل الملايين من التمزّقات في صلب التَحدارات المتماثلة، لأنّ الذواتِ الفاعلةَ الجديدةَ، التي كانت كلُّها «بناتِ عصرها» وغالبا ما

كانت تُحشَد باعتبارها «مرتزَقةَ اللحظة» لنستعيد عبارةً لنيتشه، كانت قد تدافعت لتنتهز «فُرَصَها» الجديدة، المفترَضةَ أو الفعليّة، بصفتها جمْعَ مهاجرين، وأصحاب مشاريع، ومتمرّدين سياسيّين، ومشعْوذين، ومجرمين، وفنّانين، ورياضيّين، وناطقين باسم حركات، وكتّابِ افتتاحيّات على أعمدة الصحف، ورؤساء تحرير، ورؤساء أحزاب، - وبإيجاز، عند تلك اللحظة، اختار الخليطُ الضخم من الدعاوَى في حياة أرقى، الذي من دون أنموذَج سابق، اسمًا اتّفاقيًا، كتومًا ومستّلاحا، وقد يكون بإمكان المرء أن يقول إنّ هذا قد حدث في سياق تقييد ذاتيٍّ يشي بالذكاء. لقد قدَّم مجموعُ كائناتِ المنفَصَل نفسَه، الذي هو نتاجُ الفجوة الثوريّة، على أنّه الـ«مجتمع البرجوازيّ».

لم يحدُث قطُّ في السابق، أنّ ماردا بذلك الحجم الهائل دُوّن بمثل ذلك التكتّم، في الكتاب الذهبيّ للواقع الفعليّ. فمُنذ ظهوره قبيْل الثورة، يحرّك الماردُ مفاعلا نفسيًّا-سياسيّا ما ينفكّ يشتغل باحتراق الوَقود الذاتيّ. وهو يعمل كمحرّك دائم لإنتاج الخيالات والانتظارات والتطلّعات. ما يُسمى الـ«مجتمع البرجوازيّ» هو من حيث نهجُه الإجرائيّ، مؤقّتٌ دائمٌ مرصودٌ للتحكّم في ما لا يمكن التحكُّم فيه. وتكوّن هذه الوحدة المجهولة من حيث هي نتاج الفَجوة، سيلا مفارقا من الأجيال، - نهرا مركّبا في الغالب، من انقطاعات وشلاّلات. أمّا مجراهُ فمحدَّدٌ بما لا يُعدّ من القطائع مع الأصل، تزداد أو تقلّ عِظَمًا، وتعوَّض بعدد مضاءٍ من أشكال تأكيد الاتّصال المستَعَاد والمشروعيّة المُجدَّدة.

تجيب الأنثروبولوجيا المعاصرة على الأزمة الدائمة لأشكال النقل والتوريث في «المجتمع البرجوازيّ»، بالانتقاص من أسس النظريّة الثقافيّة. لقد أخذنا نفهم بكيفيّة أوضح ممّا كان عليه الأمر في أيّ حقبة سابقة، أنّ «التَحدار» الذي يشدّد عليه الأطبّاء النفسيّون ورجال

القانون، - النقلَ الصوريّ لمخزون قيم الثروة والكفاءة والمنزلة، إلى أخلافٍ بالولادة وبالتبنّي، وبعامّة إلى الأبناء، إذ نادرا ما يتعلّق بالبنات، يكوّن نقطةَ مخاطَرة في الثقافات جميعا. إذ أنّه في هذه النقطة يُبتّ كلّ مرّة ومن جديد، في ما إذا كانت إعادةُ تقمّص مجموع النماذج الثقافيّة، قد نجحت أو فشلت في وسَط جيل لاحق. وبما أنّ الثقافات هي سُفنٌ تجرى على مَرّ الزمان، فإنّه موقوفٌ على تلاحُقِ التحدارات، استمراريّتُها، وإعادةُ بنائها، وانحطاطُها، - أو تحوّلُها عينيًّا إلى شيء مّا تصير الأسماء القديمةُ بالنسبة إليه ممّا عفا عليها الزمنُ: أي أنها تصير إلى تجمّعاتٍ واحديّةِ الجيل مهجَّنةٍ ومُنغَلِقةٍ لا تشبه إلاّ قليلا، الجماعاتِ الإنسانيّة التقليديّةَ المكوَّنة من أجيال متعدّدة، ثقافاتٍ من بعد ثقافات، وشعوبا من بعد شعوب.

لقد كانت إمكانيّةُ أنْ «يخرج» الخلَفُ «عن الإطار» تدمَج دائما، ضمن سرَيان النسخة. فالثقافاتُ كما الجيناتُ، تشهد التحوُّلَ وتعتبره مجازفةً معتادة. ومن ثمّ، خطرُ أن يصير عيالُنا «عيالا مرعبين»، هو قديم قدم الحضارة الراقية، - وسنمثّل على ذلك في موضع لاحق، بالاستناد إلى شخصيّات من مثل أوديب، الإسكندر، ياسوع وفرانسو داسّيز، في حين ستُدرس ظاهرةُ نابليونْ في «دروس من التاريخ» التي تتلو مباشرة هذا الفصلَ، نظرا لوزْن دلالتها بالنسبة إلى وضعيّة الأزمنة الحديثة[1].

لقد أنتجت إرادةُ طرْدِ النسخة السيّئة، النزعةَ «المحافِظة» القديمة، - وإنّا نعلم ذلك ونعاينُه ضاحكين، باعتباره المعنى التخشُّبيّ لصوْن الأعراف والسُّنن. ذلك أنّ ردّ الفعل الارتكاسيَّ المحافظ يكوّن في تنويعاته جميعا، أي في تفريعاته التي هي «رهبان مسيحيّون»،

(١) أنظر هذا الكتاب، ص. ١١٧ وما بعدها.

«إنسانيّاتٌ جامعيّة»، «بروتستانتيّةُ أبِ العائلة»، «أخلاقيّاتُ الموظّف»، مملكةَ الأفظاظِ القائمةَ منذ ألفين وخمسمائة عام،- منذ عصر صولونْ [أصيلِ أثينا] إلى عشيّة الثورة الفرنسيّة، وهكذا دواليْك إلى حدود دولة الموظّفين البروسيّة. فالّذين يُسخَر منهم منذ الرومنطيقيّة بوصفهم صغار البرجوازيّة، هم من منظور نظريّة الحضارات، أبطالُ الاتّصال الأغْفَالُ.

كلّ الأجيال التي من بعْد الفجَوة، تحمل بقدْر مرتفع جدّا لا يقارَن بالأجيال التي سبقتها، خطرَ تحوُّلٍ مُهلِكٍ أو ضارّ. فهي معرَّضةٌ أكثرَ لخطرِ أن تُخطئ هدفَ النقل التوْريثيّ والاستنساخِ شبهِ المماثِل، وهذا يعود بخاصّة إلى أنّها غالبا ما تجد مسبَّقا، النماذجَ منتهَكَةً، مزعزَعَةً، مفتوحَةً دوما على المراجَعات والمقترَحات المضادَّة والمزايَدات. ثمّة من قبْل العيال المرعبين، الآباءُ الذين غالبا ما يكونون حيارى، وفي بعض الأحيان منحرفين ضالّين. لذا، تجديدُ الورَثة بدلالة الحمّالين الثقاتِ للنماذج الثقافيّة المدمَجة، يتحوّل قليلا قليلا، إلى تسويةٍ بين علم الوراثة والبيداغوجيا ولعبة الاتّفاق. وبما أنّ الأجيال الحديثة للآباء غالبا ما تمثُل هي نفسُها بملامح غامضة على صعيد الحضارة، فإنّ قوْلَبة خلَفِهم لا يمكن أن تكون إلاّ مبارَزة بين شِقّيْ المُرعِب،- بين الأجداد المضطربين والأحداث المرتبكين. لقد تقدّم التحليل النفسانيُّ في أثناء القرن العشرين، بصفته شهيدا على هذا النزال، وبيّن في كثير من الأحيان، أنّه قد كان الثالثَ المرعِب.

بقدر ما تمرّ السنون منذ تحرير **رسالة إلى الأب** لفرانتس كافكا، في نوفمبر ١٩١٩، يرتفع هذا النصُّ الذي وصفه مؤلّفُه بـ«رسالة إخطار» لم تزل ممّا لا يُعقَل بضعةَ سنواتٍ قبل تحريرها، وهي اليومَ أيضا صادمةٌ مثْل قنبلةٍ تتفجّر في الفاصل الجنيالوجيّ، إلى مصافّ أنموذَج، وشهادةٍ، ونصبٍ من الصدوع التي تنفتح في وسط «المجتمع البرجوازيّ» بين الآباء المرتبكين والعنيفين وبين الأبناء الموهوبين

والطيّعين، أبناء لا يفلتون من الفشل التامّ لمشروع حياتهم إلاّ من حيث يعتصمون بالأدب والفنّ والمؤسّسة الاقتصاديّة أو بغيرها من توجّهاتِ الاستكمالِ البديلة. ما الذي كانت تمثّله رسالةُ كافكا، إن لم يكن أنّه ثمّة في براغ فعلٌ موازٍ للتحليل النفسانيّ في فيينا؟- وتعود هذه الإجابةُ إلى الثورة المحافظة الذي يواجه بها القرنُ السيكولوجيّ عملَ التخريب المزمن ضدّ التحْدارات.

في كلّ تحدار ناجح تقريبا على الأرضيّة الحديثة، يظهر أيضا شيء مّا يمكن أن نقرأه على أنّه علامة على القوانين المنسيّة للحياة الجنيالوجيّة. فكلّ استبدال يُصدِّق للأجيال القديمة بخلَف قادر على الإرضاء، مهما كان غيرَ خطيّ وأيّا كانت التعرّجاتُ التي يسلُكُ، إنّما يشير إلى أنّه حتّى في عصر القطائع المُزمنة، الكثيفة والتي ما تنفكّ تعمُق، لا يمكن أن يُفقد كليًّا، معنى التناسق والتتالي في مجرى الحياة المنظَّمَة رمزيّا،- ما دامت هذه الحياة تتصوّر نفسها على أنّها لن تكفّ أبدا عن كونها نقطة وسطى بين ما سبق وما لحق، حتّى حين تكون هذه الحياة بعد انحباسها في استيهماتِ النقطة الصفر واستئناف الانطلاق، قد اقتضت لردْح من الزمن، الانقطاعَ التامّ.

تنعكس خَلخَلَةُ السُلالات في تنزُّلِ مفهوم «الحريّة» منزلةَ المبدإ النظريّ والقيمة الإتيقيّة الناظمة للثقافات بعد الفجوة. ويحيل هذا المفهومُ إلى تحيّر الذاتيّات المحرَّرة حين يتعيّن عليها البحثُ بقوّةِ عزمها وحسمها، عن تمركُزها ضمن بنية العالَم المحرَّكة والمكثَّرة. وإنّه لفي مناخِ التيه هذا، يزدهر الشغفُ بحريّة الاختيار. كان جان-بول سارتر قد لَخّص هذه الوضعيّة الجديدةَ التي بين نفاذ البصيرة وبين المخاتلة، حين أكّد عند نهاية الحرب العالمية الثانية، أنّ الانسان كائنٌ هو نتاجُ اختيارٍ مطلقٍ ذاتيّ: فهو مقضيٌّ عليه بأن يكون حرّا.

وبالفعل، لا يمكن لـ«ذات» أن ترى نفسها مقضيّا عليها بحيرةٍ أن تكون حرّةً إلاّ إذا لم يعد بإمكان المرء افتراضُ وجود أشكال ملاءَمةٍ بين نمط حياة الأجيال السابقة وبين الذي للأجيال اللاحقة. فما تعجَّل منظّرو الوجوديّة بتوصيفه على أنّه «حريّة»، لا يمكن أن يُفهَم على نحوٍ صحيحٍ من منظور ديناميكا الحضارة، إلاّ باعتباره مفعولَ فجوة. وهذا المفعول إنّما يحدث حتما، في الذات المتقلقِلة المحدَثة حالما يكون الأصل قد صار في غاية من الضعف ليهيْكلَ قبْليّا، مستقبَل القادِم. وحده تعطيل الماضي، - تخريبُه وحطُّه إلى مرتبةِ مجرّدِ «موادّ خامّ» للتكوين الذاتيّ[1]، يحتّم على البشر أن «يختاروا أنفسَهم» أو أن «يبْتكِروا أنفسَهم» بأنفسهم. فليس الأحرار أولئك الذين تخلّصوا من السيّد وحسْب، بل هم أيضا أولئك الذين أهمِلوا في ثنيّةٍ مكشوفة من دون تفسير. في عكس هذه الحالة، سيكونون قد بقوا الوسطاءَ، مبرمَجين بكيفيّة ثابتة، أجيالا أكثر قدرةً على الإشباع والتأثير، وسيحيون في توجّهات واثقة للتقاليد سيكونون قد تملّكوها، - ضمن فضاءات لعبةِ عالَمٍ مفتوحةٍ دوْما على المفاجأة. في هذه الحالة، «الحريّة» الوجوديّة التي اعتُبرت مع سارتر، السلبيّةَ الجوهريّة للذات، ستتحوّل من دون أن تترك أثرا يُذكر، إلى مجاراةِ النماذج الموروثة واتّباعها.

ومن ثمّ، المرورُ من «الإرث» إلى «الكسْب»، الذي هو مفتوح على الانفصال وجعل منه غوته مثلا يُضرب[2]، لن يصير بعامّة، لافتا.

---

(١) مانيش شبربرْ، «بؤس السيكولوجيا»، ضمن: **محاولات ضمن تاريخ العالَم اليوميّ**، فينينا/مونشن/زوريخ، منشورات أوروبّا، ١٩٨١، ص. ٢٠٠: في ما يتعلّق بالكائن البشريّ، السؤال الوحيد الذي يُطرح هو في نهاية المطاف، معرفة «...ما الذي يريد أن يفعل بنفسه، وختاما، بمقتضى أيّ مبدإ تشيكلٍ يريد ترتيب ماضيه، هذه الموادّ الخامّ التي هو مشروطٌ بها من دون أن تعيّن مصيره.»

(٢) «ما أورثَك إيّاه آباؤك/حصِّلْه لتصونَه. فما لا نستعمله هو عبءٌ ثقيل.» غوته، **فاوستْ I**، «ليلة».

حين نتحدّث عن «الحريّة» باللهجة الوجوديّة، نبرهن في الوقت نفسه، على أنّ الهوّة بين الأجيال قد انفتحت مذّاك، واسعةً للجماهير، وبكيفيّة خطرة. فالخطابات المحدثة حول الحريّة تشي بعدم التناظر المتزايد بين أشكال المستقبل وضروبِ المنشأ. في رواية كافكا، **المفقود (أمريكا)**، يوجد أثر من الآثار النادرة التي يمكن استعمالها لفهم الوضعيّة القائمة في القرن العشرين. «في هذه الحالة، أنت إذًا، حرّ؟»، يسأل أحدُهم بطل القصّة. «نعم، أنا حرّ»، قال كارلْ، ولا شيء كان يبدو له على أنّه كان يَعدم القيمةَ مثل قوله هذا.

في بادئ الأمر، لا يمكن أن يتعلّق الأمر إذًا، بـ«الإغضاء عمّا فعلوا بنا». على الذوات المحرَّرة أن تتّخذ موقفا من هذه الوضعيّة المحيِّرة: أنّ الماضي لم يكدْ يفعل شيئا في ما يخصُّها، أو في كلّ الأحوال، ليس بالقدر الكافي: فالسابق الذي عجز عن التحوّل إلى تقاليد، قد أنتج انطلاقا من تلك الذوات، شيئا من قبيل نصف-النهائيّ، نصف-المكتمِل، والمتقلقِل، كأنّه يُهمَس به همْسا: وهذه هي العلّة الوحيدة في أنّ تلك الذوات تتعنّى في مرحلةٍ ثانية، الحاجةَ إلى تكوينِ شيء منسجم، مقنع ونسيقٍ ينجمُ من صلبها. ما هو محدَث حقًّا، هو الحياةُ التي لم يعُد يفحمُها كليًّا، أيُّ شيء ممّا فاتَ، الحياة التي تفعِّل في علاقة تجريبيّة مع نفسها، قرارَ استبدال التقاليد التي شحُبت، بفرضيّاتٍ مركَّزة.

تمثِّل الفجوةُ الما بعد ثوريّةُ ضَعفًا للأصل والمأتى، يُتعنّى حميميًّا في دخيْلاء كلِّ ذات تتحمّل من نفسها، مسؤوليّةَ حياتها. ويتفهّم المرءُ هذا من دون تبرير آخرَ، إذا أخذ بالقدر الكافي، على محمل الجِدّ، ذاتَه والسبيلَ التي يسلك في العالَم وقد رسُمت مسبَّقا بشكل شبهِ غامضٍ، ليَدينَ بـ«حرّيتَه»: بعد القطيعة الكبرى، لم يعُد التحديد الدارج بواسطة الأصل، يكفي إشباعَ مقتضياتِ المستقبَل. أنّ المستقبل الذي

لم يعُد مؤمَّنا، يعبّر لنا بعامّة، عن اقتضاءِ تشكيلٍ «حرّ»، فهذا ينبع عن تبعات القطيعة: فليست العلاقات بين الأجيال ضمن الحقول الأسريّة الضيّقة هي وحدها التي قُلبت، بل أيضا الروابط بالعالَم في مجملها، ولا سيّما عالَم العمل وحقول الصراع والفرَص السياسيّة، وهو قلبٌ قويٌّ حدّ أنّ المرءَ لا يستطيع مهما حدث، أن يطرح أسئلةً تشي بنفاذِ البصيرة أكثر من سؤاليْ: «أوَ لم نعجّل بسقوطٍ لا انفصال فيه؟» و«ما العمل؟». حتّى السؤالُ الذي هو في الظاهر، ظلاميٌّ: «لماذا قبِل الربُّ بالثورات؟» لن يَعدم أبدًا، راهنيّتَه، بما أنّه سيجوز لنا أن ننقله إلى منظوريّةٍ ليست كاثوليكيّةً إلى ذلك الحدّ: كيف سيكون بمقدور المرء أن يعطي شكلا للعالَم وللحياة إذا كان الوجودُ بعد الفَجوة لا يفضي فقط، إلى مزيد الانفضاح الذاتيّ الدائم والمتجّدد للبشريّة في التقتيل والإبادة، وإلى انحطاطها الذاتيّ في سيرْك الإثارة المُزمِنة للأماني؟

وعليه، الحريّة المحدَثة هي الأثر الداخليّ للفجوة التي انفتحت واسعةً بين أحوال الماضي وبين الإمكانات التي يهبُها عالَم المستقبل. أمّا من منظور «رؤية العالَم»، فهي أيضا، الشهادةُ على الهوّة بين الكون المدوَّر للقدامى والكون اللامتناهي للمحدثين. وهي تمثُل لدى مرضى الذاتيّة الأحدث سنّا مُذْ يستشعرون القلقَ الذي ينتج عن كونهم مبرمَجين بكيفيّة تبقى دون ما يطالَبون به. فالمستقبل يتنصّب أمامَهم حقلَ أحداثٍ فاغرًا وبكيفيّةٍ لا يمكن أن تُحسَب على عكس ما كان عليه الأمر في الحقَب السابقة. لقد انفتح تفاوتٌ لم يعُد بالإمكان التحكّمُ فيه، بين وصايا الحياة القديمة وبين الإمكانات الجديدة المتاحة. مَن «يوجَد»، يشي عن مجرّدِ حال وجوده، بأنّه نَتاجٌ أنطولوجيّ نصفُ-نهائيّ مرصودٌ ليستفيد كمالاتِه في ورشة «الحياة الشخصيّة»، متذبذبا بين قُطبيْ تهذيب العالَم وتحقيق الذات.

يُعَدّ هامليت شكسبير من بين أولى شخصيّات التاريخ الأوروبيّ للفكر، التي يُستنطَق على لسانها بتشخيص للتفاوت الجديد:

«لقد خرج الزمنُ عن طوْره. آهٍ، أيّها المصير الملعون
من ذا الّذي يريد أن أكون قد وُلدتُ، لأدْفع عنه الوهم!»

بعد فاصلٍ عدّة قرونٍ كانت في أثنائها ومن وقت إلى آخرَ، رؤى للكلّ دائريّةٌ ويقظةٌ، قد عملت بكيفيّة لا تخلو من المجازفة، على قيس الفجوة، عملا أطلق عليه اسمُ «التفكير»، كانت الأحوالُ قد «تطوّرت» حدّ أنّه غدا ممكنا أن تعرَّف بأكثر تحديدا، شروطُ أنّ أزمنةً وعوالم وسيَرا كانت-قد-خرجت-عن-طوْرها. حين كان فيشته في دروسه في فلسفة التاريخ التي ألقاها في برلين عاميْ ١٨٠٤ و١٨٠٥، قد وصّف عصرَه بأنّه «عصر الزلَل المستكمَل» الذي سرعان ما سيفضي بالضرورة إلى درجة السكون والتعافي (في اصطلاحه: درجة «التبرير الذي يَرفع عاليا») وإلى الاستكمال الأخير لوضع العقل[(١)]، فإنّه لم يكن يفعل سوى التمرّن على أحد الأفعال الشفهيّة التي أمكن بعد ذلك، توسيعُها في أيّ اتّجاه مطابق لأمنياته، تحت عناوين من مثْل «فلسفة التاريخ» أو «تشخيص للعصر». وعندما تهدأ موجةُ فلسفة التاريخ، يغدو من الممكن أن نبيّن بأكثر وضوحا ومن دون توتّر تأمّليّ شديد، أيَّ أشكال للتباين والتفاوت النوعيّيْن تتبدّى في ما يعايَن في كلّ مكان، عدمَ تناظُر بين عوالم الأصل وبين أحوال المستقبل. ذلك أنّ الانْفلاق الأنطولوجيَّ الذي يكون فيه العالَم المحدَث في مسكنه مع غرابةِ المألوف، يمكن أن يُتفهَّم في شكلِ معايَنات متقطّعَة، بواسطة أقوال في التفاوتات بين القبْل والبَعْد.

المبدأ المركزيُّ لديناميكا الحضارة هو التالي: في السيرورة

(١) يوهان غوتليب فيشته، الملامح الرئيسةُ للعصر الراهن، برلين، ١٨٠٦.

العالَميّة التي تتلو الفجوةَ، تُنتَج باستمرارٍ، طاقاتٌ أعلى من تلك التي يمكن أن تُروَّض في أشكالٍ تحضُّر قادر على أن يُنقَل ويُتوارَث.

هذا يعني أنّ الفائض المُزمِنَ لتعبئة الفعاليّات والانحلالَ التدريجيّ لدفوق الأحداث التي تحرّكها الأفعال، فائضا وانحلالا يترسّبان بقايا موضوعيّةً، إنّما يُسقطان العلاقةَ بالعالَم وبتجرُبة الواقع الفعليّ اللّذين هما عالَم وتجرُبة المحدَثين، في أشكالٍ تنافر وانعدام تناظر ما تنفكّ تربو. فائضُ الحوافز السببيّة هذا هو الذي ينتُج عنه القُصورُ الثقافيّ الشامل الذي يعاينُه قسرا، كلُّ معاصر، منذ القرن التاسع عشر، في معاينة العالَم، وفي وجوده كما في تحوّل العوالم التي تصاحبه. أمّا العلامة الرئيسةُ التي تعود إلى مطلع القرن الواحد والعشرين، والتي تتمثّل في «تسديد» الديون الحاليّة بديون جديدة، فليست بخاصّةٍ، إلاّ علامةً من بين علامات أخرى تشير إلى الانزلاق والسقوط إلى الأمام الدائميْن، تهاويا في مستقبَلانيّة معمَّمة. فالمرءُ يتعرّف على الانحراف النظاميّ إلى أشكال انخرامٍ وانعدام توازن متزايدة، في الممارسة اليوميّة والممَّطةِ بكيفيّة تخريبيّة، لإعادة توازن الديون.

مثل هذه الوضعيّات العرجاء تنتقل إلى أشكال ضعف التبرير وإلى المشروعيّة المشكوك فيها بالنظر إلى أحوال الحياة كلّها. فيكتسح الارتجالُ كلَّ ما كان يبدو قديما، على أنّه يقوم على «المراتبيّة والنظام المستقرّ»: من علاقات الاعمال إلى المعامَلات الإيروسيّة، ومن «الأحداث» الثقافيّة إلى النماذج السِيريّة، من السياحة إلى الممارسات «الدينيّة». وينبغي أن يوصّف نموُّ التعسّف والاعتباط بأنّه تضخّمٌ رمزيّ، بالتناسب مع المسارات الحادثة في دائرة الأموال.

يرى المرءُ في كلّ سياقات الحضارة القريبة، تجلّيَ التقدّمِ الذي لا يمكن أن يُستدرَك، للراهن على المشروع، لما كان ظاهرا بالعرَض على ما يمكن تبريرُه، للأمر الواقع علىَ ما هو حقّ، تقدّما هو فائضٌ متزايد

لحدَثيّةٍ بريةٍ تعايَن بكيفيّة غير متوقَّعة ولا يمكن مراقبتُها. أنّ السُمحاء يثبتون أنّ المستقبل «في حاجة» أيضا واليومَ تحديدا، إلى «الأصل»، فهذا يشهد ولا ريب، على وعيٍ متنامٍ بالمشكل في خصوص إضعاف أشكال الاتّصال الحضاريّة. ولكنّه لا يعدو كونَه تعجُّبا متحيّرا ضمن الانحراف المعوْلَم، نداءً يحمل الدليل على النقيض: فأيّ امرئ محبوٌّ بإحساسيّة معاصِرة يعلَم بكلّ أطرافه العصبيّة، إلى أيّ حدّ كان ما هو مستقبَلٌ قد انفصم عن حمايته بواسطة استقرار الأصول.

حين نتحدّث عن الـ«مفتوح»، نلامس الشعور الأساسيَّ لمدَّة العالَم. [أعني] بُعد الانفتاح الفاغر الذي هو قبل كلّ شيء، نحو الأمام،- أو نحو الأمام تحْتًا. لقد ردّت الفعلَ على ذلك منذ وقت طويل، أعيادُ أيّام السوق، من حيث نصبت أناسا يصيحون في مكّناتِ التجرُبة الذاتيّة التي يُطلق عليها اسم الجبال الروسيّة [لعبة الثمانية الكبرى]. وعلى الصعيد الغرائزيّ، تعلم الحياة اليقظةُ على الرغم منها، عن ذلك أكثرَ ممّا يمكن أن يقبل به عنها هذا الصعيدُ، في خصوص أشكال تحيّر وتقلقل الوجود الذي يُنصَب على مسطَّح مائل مُحنًّى إلى الأمام. أمّا درجةُ الانحدار فهي موضوعُ سجالٍ،- يسمّيه الناسُ اللُطفاءُ «سياسة».

إنّ امتناع تفهّم السيْروراتِ الحديثة للعالَم وللحياة، لا بل امتناع قيادتها، بالاستعانة بمقتضيات التناظر ونماذج التوازن، ينحفران في الحساسيّة المعاصرة بكيفيّة طارئةٍ متزايدة، لينشرا أكثر فأكثر، القلق والحيرة، في كلّ ميادين الإدراك الحسّي. وهذا ما يجعل مستساغا تبديلُ الوظائف الذي نعاينُ في مجالات معيَّنة، بين ما كان في القديم، آراء تقدّميّةً، وبين ما كان آراء محافِظة. والحال أنّه منذ ردح يسير من الزمن، كان التحالف بين الانتصار إلى التقدّم وبين التصديق بالإخلال، يفعل فعلَ آليّةٍ، أخذت الجرأةُ على الضبط والتنظيم تمرّ شيئا فشيئا، إلى

المعسكر التقدّميّ. وتشهد الأرضيّةُ السيكوسياسية هي أيضا، انقلاباتِ تحالفاتها. فلا أحد اليومَ، سيُهلّل للشواش، لأنّ النظام لم يؤدّ مهمّتَه، كما كان كارل كراوس قد صاغ ذلك قبيْل الحرب العالميّة الأولى، في قصيد لا يُغتفَر. حتّى في معسكر التقدّميّين الصامدين، أخذوا يتفهّمون أنّ الشواش هو القاعدة التي يكوّن شكلُها الاستثناءات الأكثر استبعادا.

يمكن بمقتضى المزاج الأساسيّ للمؤوِّل وذوقه، استنباطُ ما يفوق العشرين مبدأ تراجيديّا أو مُسليًا، انطلاقا من المبدإ المركزيّ لديناميكا الحضارة الذي مفاده أنّ مجموعَ أشكال تحرير الطاقة ضمن سيرورة الحضارة، يتعدّى بانتظامٍ قدرةَ القوى الواصلة التي تسهر على الثقافة.

١. منذ الفجوة، نستندُ إلى خياراتٍ في خصوص مزايا المكانة في المستقبل، أكثر ممّا لن يكون بالإمكانِ البتّةَ تأمينُه بواسطة سنداتٍ مشروعةٍ تتعلّق بالحسب والنسب أو بواسطة أدلّة على حسن الأداء.

٢. بعد التقدّم أشواطا في عصر الحريّة والمؤسّسة، نوقظ من التطلّعات أكثر ممّا لن يكون أبدا بإمكاننا إيواؤه تحت سقف المطالب المشروعة.

٣. في العالَم برمّته، نثيرُ من الرغائب في موضوعات الاستهلاك والاستمتاع، أكثر ممّا يمكن أن نشبعه بواسطة الخيرات التي نكسب فعليًّا بطريقة شرعيّة.

٤. ما ننفكّ نشهد على جبهةٍ واسعة، رُخصا وأذونا أكثر ممّا يمكن أن نراقب بواسطة تقييدات ناظمة.

٥. يُطالَب في كلّ مكان، باستثناءاتٍ أكثر ممّا سيكون بإمكاننا استعادتُه بواسطة أشكالِ تحديث للقاعدة.

٦. في مجرى التحْرير، نُسقط من أشكالِ الكبْت أكثر من التي

يكون بوسعنا ترويضُها بالعودة إلى المدّخرات القديمة وإلى قواعد الاستقامة[1] التي تعود إلى عهدٍ قريب.

٧. في الحياة الثقافيّة للامجتمع» الجديد، نحرّر من قوى الحلُم والرغبة، أكثر ممّا لم يكن بإمكاننا قطّ، إدماجُه بإعادة توزيع الخيرات والإمكانات الحيويّة ضمن عوالَم تعبيرٍ يمكن التحكّم فيها.

٨. نراكم في الذوات من أشكال عدم الرضا وعدم الإشباع، الدفاعيّة والهجوميّة، وموسّعَةً إلى عتبة أفعال التعبير، أكثر ممّا يمكن تصفيتُه بواسطة التنفيس الثقافيّ للجماهير، أو ممّا يمكن لأْمُه بواسطة أساليب علاج فرديّة.

٩. نسلك من الطرق، ونعدّ لمشاريع سفر، ونركب الطائرات إقلاعا وهبوطا وتبديلا للوُجهات، أكثر ممّا يمكن ترتيبه بلا خسائر من حيث اتّخاذُ إجراءاتٍ لاجتناب الاصْطدامات[2].

١٠. في العمليّات الاقتصاديّة التي تتعلّق بالعمْلة والفوائد، ما ننفكّ نصادق على قروض للمدينين أكثر ممّا يمكن ضمانه بتأمينات تتناسب مع الرهونات، وبانْتظارات واقعيّة للأداء.

١١. في مجتمعاتِ المقايَضات الحديثة، وأكثر تحديدا، في ما يخصّ حكوماتٍ ما يُزعم أنّها دول ذاتُ سيادة، ما ننفكّ نقبل بقروض أكثر بكثير ممّا لن يكون البتّة بالإمكان تبريرُه بالنوايا الطيّبة في التسديد.

---

(١) بربارا فروناوْ، أليس لاغينْ (بإشراف)، **اقتصاديّاتُ الإمساك. في الفعل الثقافيّ بين النُسك والتقييد**، بيلفيلدْ، منشورات ترانسكريبت، ٢٠١٠؛ أولريش غرايْنرْ، **فقدان الحياء. في تحوّل الشعور الثقافيّ**، راينبيك، روفولتْ، ٢٠١٤.

(٢) حسب تقديرات المنظمة العالمية للصحّة، مليون ومئتا ألف هما ضحايا الجولان كلّ عام، منهم حوالي النصف هم سوّاق سيّارات؛ وحسب تقديرات مركز بوليتزير في واشنطن، سيبلغ هذا العددُ الثلاثة ملايين والخمسمائة ألف من الآن إلى ٢٠٣٠؛ أمّا العدد السنويّ للجرحى فهو أربعون مليونا.

١٢ . في حقليْ السياسة والثقافة الحديثيْن، ما ننفكّ نسهّل انفلاتَ أوهامٍ ومفهوماتٍ هاذيةٍ وعروض تستجيب لنزوع الجمهور إلى الهذيان، أكثر ممّا لن يكون بوسعنا إعادةُ إدماجه ضمن مشاريع قابلة للتحقيق.

١٣ . نصادق باستمرار على حقوق يمكن أن يعارضها أصحابُ دعاوَى تصدُق شكليّا، أكثر ممّا يمكن إثباتُه في أثناء محاكماتٍ أمام المحاكم القائمة.

١٤ . نستدعي باستمرار من الحساسيّة الأخلاقيّة التي تكون مستعدّة للاسْتنكار، أكثر ممّا يمكن أن تحمله تهدئةً، الإشارةُ إلى التحوّل البنيويّ الدائم للوضعيّات غير السوِيّة.

١٥ . في أثناء المسار الحديث لفُتور الأخلاق، وعالَم الصور الذي يناظره، ما ننفكّ نثير من الرغبة الإيروسيّة أكثرَ ممّا سيمكن استيعابُه بواسطة جنسانيّةٍ مرخَّصٍ لها.

١٦ . نشرُ صور الحياة الثريّة يثير دوما في العالَم بأسره، من مطالب المشاركة في الخيرات ورمزيات المكانة [الاجتماعيّة]، أكثر ممّا لن يكون البتّةَ بالإمكان تلبيتُه بواسطة أشكال غيرِ إجراميّة لتوزيع الرفاه.

١٧ . ما ننفكّ نكتشف من الأمراض، ونوصّفُ ونشّخص ما يستجدّ منها، أكثر ممّا تستطيع المؤسّسات العلاجيّةُ القائمةُ معالجتَه بالنظر إلى المستوى الراهن لفنّها.

١٨ . في العالَم بأسره، الناس الذين ينقلون مركزَ حياتهم إلى مناطق الكثافة من مثْل المدينة الكبرى، هم يفوقون من حيث العدد، إمكانَ أن يتلقّوا في حياتهم، نصيبَهم من مزايا العُمران المتحضّر.

١٩ . نكتشف ونختلق باستمرار، من المشكلات الاجتماعيّة والتقنيّة والسيكولوجيّة أكثر ممّا يمكن أن نسيطر عليه بحكْم قدرة الأجيال الحيّة على حلّها.

٢٠. سنحمّل الأجيالَ القادمة التي لا تستطيع حلّ المشكلات، عبءَ مهمّاتٍ ما ينفكّ عددُها يفوق عددَ التي سيكون بإمكان تلك الأجيال أن تسيطر عليها من حيث الكفاءات، بواسطة استعادة إرث الأجيال السابقة.

٢١. في مجرى التحديث، نستكشف باستمرار عددا من الخيارات الوجوديّة أكبرَ ممّا لم يكن قطّ بإمكاننا إدراجُه ضمن بناءات الهويّة الشخصيّة والجمْعيّة.

٢٢. في شبكات الفنّ المعوْلَم، نطرح باستمرار في السوق، عددا من الآثار الفنيّة، أكثرَ ممّا لن يكون البتّة بمقدورنا التعرّف إليه بحسب قيمته، بواسطة جمعيّات العارفين بالفنّ، وما تُخرجه علوم الفنّ من منتخَبات وملخَّصات.

٢٣. في الحياة الثقافيّة الراهنة، نطرح من الترشّحات إلى التفوّق، أعني الترشّح إلى مكانات اجتماعيّة تقترن بها مزايا الإدراك الحسيّ، أكثرَ ممّا يمكن تلبيتُه بواسطة رؤوس أموالِ الانتباهِ القائمة.

٢٤. في العالَم بأسره، ننتج من الفضلات الناجمة عن أشكال حياة المجتمعات الاستهلاكيّة والمصَنَّعة، أكثر ممّا يمكن استيعابُه على المدى المنظور، بواسطة مسارات إعادة التدوْير.

٢٥. نراكم باستمرارٍ في أجسامِ نصف الكرة الأرضيّة الذي يشهَد الرفاه والرخاءَ، من مدّخَرات الشحمِ أكثر ممّا يمكن أن تُزيلَه برامجُ النشاط البدنيّ وأنظمةُ الحِمْية.

هذه القضايا هي كلُّها، بياناتٌ مقتضبَةٌ تتعلّق بديناميّة الحضارة، ولها درجةُ تجريد متوسّطة، من حيث تستلهم مبدأ انفتاح الابتكار على نتائجه وتبعاته، سواء تعلّق الأمر بالابتكارات التقنيّة أو القانونيّة، أو أيضا بالابتكارات في مجال السلوك أو التطلّع. وتأخذ هذه القضايا

بالجوهر، في الحُسبان تغيُّر العلاقات الإبستيمولوجيّة التي تنبسط في سياقها نظريّاتٌ ثقافيّةٌ على مستوى التكوينات المفهوميّة المعاصرة والإدراكات الاجتماعيّة للذات.

من جهة الحقّ [لا الواقع القائم]، وبعد معارك هجوميّة طال أمدُها، سيتعيّن على العلوم الانسانيّة هي أيضا، أن تكون قد بلغت طورَها الما بعد كوبرنيكيّ. فبالنظر إلى عالَم «الأشكال الرمزيّة»، - من البنى المَقطَعيّة للغاتِ البوشْمن إلى حدود مخطّطات بناء الحضارات المركّبة، بإمكان العلوم الانسانيّة حاضرا، أن تعيد بواسطة الوسائل المتاحَة، تأسيس المنقَلب الكبير الذي بمقتضاه مرّت العلوم الحديثةُ للطبيعة من الميكانيكا الكلاسيكيّة إلى منطق السيرورة التيرموديناميّة (الديناميكا الحراريّة)، ومن منظومات التصنيف التي لعلم الحيوان القديم إلى المفهومات التطوّريّة لعلوم الحياة الراهنة. فالأمر في مثل هذه الانقلابات، كان يتعلّق بقيس اللاتناظرات التي تتدخّل في سيرورات «مفتوحة على الأمام». وبإمكان المرء أيضا أن يتحدّث عن ترويض اللاتعيُّن، الذي من دونه يبقى ممتنعاً التعبير بواسطة اللغة، عن تغيّرات الوضع في المنظومات المركّبة[1].

يتمّم المبدأ المركزيُّ لديناميكا الحضارة وقضاياه التابعةُ الخمسُ والعشرون، أطروحاتِ نيكلاسْ لوهمان حول تمييز المنظومات الاجتماعيّة الصغرى في العصر الحديث، تتمّةً تقوم على ضمّ بُعدٍ يتعلّق بتاريخ المنظومات وبالتشديد على «انبعاثات» أو فوائض مفاعيل أشكال

(١) أنظر غرهارد غرامْ، ليس عدَما. دراسات في سيمانطيقا اللامتعيِّن، فرانكفورت على الماين، منشورات زوركانمب، ٢٠٠٠؛ الهروب من المقولة. وضْعَنةُ اللامتعيّن مبتدَأً للحداثة، فرانكفورت على الماين، منشورات زوركانمب، ١٩٩٤.

لعبة الممارسة الحديثة. مع الاستعانة بهذا البُعد، يمكن أن نفكّك إلى أبعاد منفصلة، مفاهيم كبرى تعسُر معالجتُها وتُسقط المرءَ في أشكال مخادعة، مفاهيم من مثل «حدث»، «حريّة»، «اتّفاق»، و«انفتاح على المستقبل»، كما يمكن أن نتحقّق من المنازع الاستشكاليّة من دون أن يتضمّن هذا التحقّق تنازلاتٍ لـ«نقدٍ للثقافة» عفا عليه الزمن. حتّى مقولة «الانبثاق»، الصيغة السحريّة لنظريّات التطوّر الأخيرة، لا يمكن أيضا أن تسكّن مثل أشكال الشطط تلك في ما لا يمكن التخطيط له. بل إنّ الريبة تشتدّ حين يُفضَّل الحديث عن «تنظيم-ذاتيّ» وعن انبثاقِ جديدٍ للـ«نظام»، حيث يتبدّى أنّنا نكتفي إلى حين استكمال المعلومات، بماءٍ مبارَكٍ لمواجهة القصور الحراريّ.

تقدّم هذه الملاحظات في مجمَلها، حوافز معقولةً لتوصيف الأحوال الحديثة المتقدّمةِ باعتبارها «عصر المفاعيل الثانويّة». وتشير عبارة «مفعول ثانويّ» إلى فائض التبعات غير المقصودة بالنسبة إلى مفاعيل إراديّة تنزَّل بالقيس والمبادرة والابتكار. لقد انفصلت هذه العبارةُ منذ وقت طويل، عن حقل صناعة الأدوية، لتستفيد مصداقيّةً تتعلّق بمجالات النظاميّات البيئيّة. وهي تعدّل اكتشافا معلوما منذ العصر القديم، من حيث أنّ أفعال البشر تلازمُها ضجّةٌ وهديرٌ. لقد وجد هذا الاستيعاءُ وسيطَه الأوّل في التراجيديا اليونانيّة. أمّا مقرُّ دراستها المعاصرة ففي معاهد تقويم نتائج التقنية، ونظريّة الصراعات، والإحصاءات التي تتعلّق بالحوادث وتوقّع الكوارث، - من دون الحديث عن مسلسل الإنذار. مبدأ المفعول الثانوي الذي غدا انبساطُه محدَّدا بالنسبة إلى الطور الأخير لـ«سيرورة الحضارة» حيث تطغى المسائل الإيكولوجيّة، هو شكلُ انبثاقٍ لاتناظرات يعزّزها تدخّلُ التحوّل المقبول أو المرفوض في مسارات الاستنساخ بين الأجيال الثقافيّة. فالخاصيّة المميّزة للمناخ الثقافيّ الراهن هو الارتياب المتزايد في أنّ

مجموع المفاعيل الثانويّة أو الجانبيّة يتعدّى بأضعاف كثيرة، مجموعَ المفاعيل الرئيسة المقصودة.

أمّا النتيجة الجوهريّة لمبادئ اللاتناظُر التي بيّنا فتتعلّق بتفهّم الدولة الحديثة أو ما بعد الحديثة: فمن حيث اندفاعُها في شطر، وتبعًا للإبْهاظ غير الإراديّ في شطر آخَرَ، تقمّصت هذه الدولة دورَ الوحدة ذات الكفاءة الشاملة التي تضطلع بحلّ المشكلات، - أو دورَ منشّط ومحفّز هذه الوحدة. ولأسبابٍ ترتبط بديناميّة المنظومة، تعيّن أن تُسنَد إلى هذه الدولة مهمّاتٌ ما ينفكّ تعيينُها يتوسّع، مع إخماد «المفاعيل الثانويّة» التي كانت قد أثيرت. أمّا تضخُّم الاختصاصات فيُنتج كأنْ بإملاءِ قانون تطوّريٍّ لم يُفهَم بعدُ، انزلاقا أسلوبيّا في عمل الدولة، من سياسة التشكيل إلى سياسة التنازل والتسوية. إذا كانت الحداثةُ عصرَ المشاريع، فإنّ ما بعد الحداثة تنكشف أنّها عصرُ الترميمات والإصلاحات. وزغموند فرويد الذي كان يوصّف كما كنّا قد أشرنا إلى ذلك، الإنسان بـ«الإله الرِماميّ»[1]، هو الذي نجد عنده ما يدفع إلى الحديث أيضا، قرنا بعد ذلك، عن الحكومات الرِماميّة. إذا كان التقدّم وردُّ الفعل المقولتيْن الموجِّهتيْن للقرن التاسع عشر، فإنّ عدمَ الإتقان والترميم هما كذلك بالنسبة إلى القرن الواحد والعشرين. فيبدو أنّ سياسة على نطاق أوسع، لم تعد ممكنةً إلاّ من حيث تكون في خدمةِ رأبٍ وتصليح موسَّعة. هو ذا ما يكوّن منذ فترة وجيزة، غرضَ استيهام النظريّة السياسيّة العطوفِ تحت مسّمى «الحوْكمة المعولَمة». ويعني اللفظ مشروعا لا ينجح لا في الممارسة ولا على صعيد الوقائع، لأنّه في عالَم الفاعلين المشتَّتين على الصعيد المحليّ، سيوجد دائما شيء آخر أهمّ من الانهمام بالكلّ. وإذا كان يبدو من المحال إلى حين إخبارٍ

(١) أنظر زيغموند فرويد، ضَيْقٌ في الحضارة، ١٩٣٠.

آخرَ، إرساء وكالة فعّالة تُعنى بمشكلات الكوكب، فإنّ واقع الحال النظاميّ هذا يبرهن على ذلك: في المستويات العليا لمجرى العالَم التي لم تزل تتكوّن بطريقة فوضويّة أو لا تتقوّم أصلا، يبقى التنسيق بين الإخلال والترميم أعسرَ ممّا هو عليه في الأدراك التابعة.

وترى الآراء الجمهوريّةُ الديمقراطيّة في عصرنا، في ذلك التحوّل لقوّة تشكيل السياسة، حوْكمةً دفاعيّةً بعد فوات الأوان، تتدخّل بعد الحوادث وحالات الطوارئ. ومن ثمّ، تفعل وكالات الدولة أكثر فأكثر، مفعولَ شخصيّات تجرُفها حركةُ انحراف بين أحوال متقلقلة وأحوال أكثر تقلقُلا. أمّا الاعتقاد الذي يعود إلى التنوير القديم، في تناظرٍ بين المشكلات والحلول، تناظرا كان يضمن قانون الكينونة، فهو اعتقاد ما ينفكّ يتآكل يوما من بعد يوم. لذا، الحياةُ الواعيةُ في العالَم الذي يُحدُّ بمنطق لاتناظرات متزايدة، تُنتج مزايا غير مرغوب فيها تتعلّق بمنزلة المشاهدين. فنحن في غالب الأوقات، نجلس في الصفّ الأماميّ، عندما يتعلّق الأمر بمشاهدة الدولة التي توسّعت بكيفيّة مشطّة في إدارتها الذاتيّة لعجْزها.

هل تقدّم إدراكاتٌ من هذا الطراز، علّةً كافيةً لينْكر المرءُ إجمالا، إمكانَ استخلاص دروس من التاريخ،- كما أشيرَ إلى ذلك في بعض الأحيان، من هيغل إلى غونمبريشتْ[1]؟ يمكن أن نترك ذا السؤال مفتوحا. لكنْ، الآكَدُ هو أنّه ليس مقضيًّا علينا كما كان يظنّ نُويْراتْ،

---

(١) هانس أولريش غونمبريشت، **سنةٌ على هامش الزمان. ١٩٢٦**، فرانكفورت على الماين، منشورات زوركانمب، ٢٠٠١، ص. ٤٤٥-٤٤٦: «حين انتهى التعلّم من التاريخ»؛ أنظر أيضا رانيهارت كوزيلّكْ، «التاريخ سيّدُ الحياة. في انحلال المواضع في أفق التاريخ المحدَث المتحرّك»، ضمن: **المستقبل الماضي. في سيمانطيقا العصور التاريخيّة**، فرانكفورت على الماين، منشورات زوركانمب، ١٩٨٩، ص. ٣٨-٦٦.

بإعادة بناء سفينة الحضارة الحديثة في عرْض البحر، من دون أن يكون أبدًا بمقدورنا إيقافها في حوض جافّ لترميمها وتجديدها مع التدقيق الشديد في التفاصيل. ذلك أنّه تتراءى لنا علاماتٌ على أنّ هذه السفينة التي رُمّمت بهيْج في عرْض مجراها، إنّما تتفكّك وتنحلّ من نفسها إلى عناصرها ومكوّناتها.

الفصل ٤

دروس من التاريخ

سبعُ حلقات نتجت عن الانحراف سقوطاً حرّا: من ١٧٩٣ إلى ١٩٤٤-١٩٧١

باريس، في ٢٢ جانفي ١٧٩٣، حواليْ الثامنة مساء

في أقصوصته «حلقةٌ زمنَ الرعب» التي وضع لها المؤلّفُ تاريخ شهر جانفي من سنة ١٨٣١، يشغّل أونوريه دو بلزاك واثقا من المفعول المنشود، الأدوات المألوفةَ لفنّ الحكي عنده، ليستشهد بالصمت الحاصِر الذي خيّم على مدينة باريس بعيْد إعدام لويس السادس عشر. كانت السحُب الثلجيّة منخفضة، وكان قد حطّ على النفوس المشلولة في العاصمة، سقفٌ نُسج من الارتباك والتبجُّح والقلق والندم. هل كان حَلَّ في السابق، يومٌ يشبه «يومَ الما بعد» هذا؟

سيّدةٌ طاعنة في السنّ، نبيلة بحسب مظهرها، واحدة من اللاتي كنّ يُسمَّيْن مذّاك، «القدائم»، تحثّ الخطى وقد جَنّ الليلُ، في زُقاق مقفر من ضاحية سان-مارتان؛ هي قلقة ولكن يبدو أنّها تعرف قَصدها. وبما أنّ حبّات الثلج تساقطت على مرّ النهار، يمتصّ الثلجُ صوتَ خطاها. فجأة، يخيّل للسيّدة الطاعنة في السنّ أنّها تسمع وراءها خطوةَ رجل ثقيلة. وتظنّ أنّها لا تسمع هذا الصوت لأوّل مرّة. وبالفعل، كانت الخطواتُ تصاحبها منذ فترة.

إذّاك يتملّكها الفزع بعد أن أيقنت أنّه ثمّة من يتتبّعها مذ غادرت المنزل. فتلوذ بحانوتِ حلْوانيّ يرتدي القبّعة الحمراء. وتشتري منه مقابل قطعة اللويس الذهبيّة الأخيرة عندها، علبةَ رُقاق صغيرة، - كانت هذه البضاعة محظورةً كليًّا في تلك الأيّام، وهو ما قد يفسّر الثمن المشطّ. في بادئ الأمر، يقترح الخبّاز على السيّدة المُسنّة أن يصحبها. ولكن سرعان ما يتملّكه الخوف. إنّه يخشى أن يصير هو نفسُه، مرتابا فيه، إذا كان أحدهم قد رآه بصحبة واحدة من «القدائم».

تواصل السيّدةُ طريقها في هذا الحيّ المهجور، بلا حماية، في حين يتتبّعها الرجل المجهول، ربّما يكون من الوُشاة، بلا توقّفٍ، تارةً بخطوات أسرعَ، وطورا بأبطأ منها، ولكن من دون أن يقترب منها. هذا المطاف غير المألوف للشخصيّتيْن في الظلام الدامس، يدوم ساعةً بأكملها، إلى أن تقف السيّدة المُسنّة في نهاية المطاف، أمام دار متداعية ومعزولة تقع عند تخوم الضاحية.

بعد أن صعدت إلى السقيفة الضيّقة، يستقبلها بالتحيّةِ قسٌّ عجوز وراهبتان. بعد ذلك بقليل، تُسمع خطواتٌ ثقيلةٌ ويُدقّ على الباب ثلاثَ مرّات. وبما أنّ المجتمعين في الغرفة تسمّروا في أمكنتهم من شدّة الخوف، ولم يجرُؤوا على فتح الباب، أقدم المجهولُ على الدخول. ينظر من حوله ويجلس على كرسيّ مطمْئِنا مضيّفيه المذعورين، بولائه وإخلاصه التامّيْن. بل يقترح أن يمدّ لهم يدَ العون في المستقبل، مضيفا بكيفيّة شبه مُلغزة، إنّه ربّما من الوارد أنّه في وقت قريب، سيكون لهم خدوما، إذ بما أنّه لم يعد يوجد الآنَ، ملِكٌ، فإنّه هو دون سواه، فوقَ القانون.

يفصح لهم بعد تلك الكلمات، عن نيّته: يلتمس أن يُسمح له بالقيام بقُدّاس لأجل سكينةِ روحِ شخص مقدّس «لن يسكن جسدُه البتّة الأرض المقدَّسة». يفهم القسّ على الفور ومن دون أيّ تفسير آخر،

أهميّة الالتماس، فيجيب عليه مطالبا المجهول بأن يعود عند منتصف الليل. في تلك اللحظة، سيقام موكبُ الجنازة الذي سيكفّر عن الجريمة التي أشار إليه الزائر تلْميحا.

حين يمثُل الرجل المجهول من جديد في الميقات المحدَّد، كانت قد هيِّئت غرفةٌ مجاورة استعدادا لتأمين طقس بلا بهرج. ينتصب وسَط الحجرة، هيكل مؤقّت، وبضع شموع مضاءَة. يجثم المجهول بين الراهبات، على ركبتيه وقد سحقه عبءُ ذكرى عنيفة، فيتصبّب العرق على جبينه. عندئذ يتدخّل صوتُ الراوي الذي يعلم الكثير عن الأمر الجاري:

«النظامُ الملَكي كلُّه كان هناك [...]؛ ولكن، ربّما كانت الثورةُ هي أيضا ممثَّلةً في ذلك الرجل الذي كان وجهه يشي بكثير من تأنيب الضمير، لكيْلا يحدس المرءُ أنّه كان يلبّي نذيرةَ توبة نصوح.»

ينتهي القُدّاس الزهيد والرسميّ، بـ«أبانا الذي في السموات ...» تختمُها الجملةُ التالية: «واغفِرْ لقتلة الملوك كما صفح عنهم لويس السادس عشر نفسُه.» ولمّا رأى القسّ علاماتِ التوبة النصوح ظاهرةً عند الرجل المجهول، أثّرت فيه فحثّه على البوح والمسارَّة إذا كان بالفعل من أولئك الذين تلطّخت أيديهم بدم الملِك. فأجابه الغريبُ: «أبتاه، ولا أحدَ أبرأُ منّي من الدم الذي أُريق.»

ثمّ انصرف الغريبُ واعدا بأنّ يعود في الواحد والعشرين من جانفي العام الموالي. وحين انصرافه، يقدّم بحركةٍ تشي بالتبجيل، هديّةً للأشخاص المجتمعين: علبة صغيرة. تُفتح العلبةُ، وإذا فيها منديلٌ ملطّخ بالدم، قُدَّ من قطن مرقَّقٍ. لم يفهم أحد منهم دلالةَ الهديّة، ولكّنها حُفظت بكلّ إجلال، جانبًا.

يمرّ العام؛ وفي كلّ يوم تمدّ يدٌ لامرئيّةٌ بالخبز الأبيض، الناسكينَ

الأتقياءَ الذين يعيشون في تلك الدار النائية. في اليوم الموعود، يحضر الغريب بالفعل من جديد، ويقوم مرّة أخرى بمراسم التأبين مع الجماعة الصغيرة. ثمّ ينصرف حالما ينتهي القدّاس، بادِيًا عليه أنّه مصمّم على المحافظة على هويّته المجهولة.

صار بمقدور القسّ المسنّ أن ينتقل من جديد إلى باريس من دون خوف، حين كانت أيّام الرعب قد ولّت بعدَ تِرْميدورْ ١٧٩٤. بعد ذلك بوقت قصير، رأى القسُّ أناسا مائجين يتدافعون لمشاهدة نقل المتواطئين مع روبيسبيير من نهج سان-أونوريه إلى موقع تنفيذ الحكم، ساحة لويس الخامس عشر سابقا. فلم يستطع مقاومة الميل إلى الاستطلاع ليلقي نظرةً على العربة التي تحمل المحكوم عليهم. فيرى فيها واقفا من الأمام، منتصب القامة، الرجل المجهولَ ذا السيماء الغامضةِ الذي كان قد طلب منه عقْد القدّاس: سونسونْ جلاّد باريس.

ينهار القسّ كما لو كان قد فقد الوعي. يحاول المحيطون به إنعاشَه بقارورة خلٍّ، ثم يسمعونه يقول: «لقد أعطاني ولا ريبَ، المنديل الذي مسح به الملِكُ جبينه وهو يُقاد إلى الشهادة... يا له من مسكين! ... لقد كانت للسكّين الفولاذيّ شفقةٌ، حين باتت فرنسا بأسرها تَعدِم كلّ شفقة». فيستنتج شاهدو العيان من قوله، إنّ خادم الربِّ الطاعنَ في السنّ «كان يهذي».

في أشكال التقديم الدارجة للثورة الفرنسيّة، يركّز المؤرّخُ نظرَه بحكم مهنته، على أحداث ٢١ جانفي ١٧٩٣ التي كان في خلالها، شارل-هنري سونسون، جلاّدُ باريس، قد قطع في نهاية الصبيحةِ، رأسَ ملك فرنسا الذي أطلق عليه الّذين اتّهموه، اسمَ المواطن كابيه، في ساحة لويس الخامس عشر قديما، ومذّاك ساحة الثورة، ثمّ ساحة الكونكوردْ مستقبَلا. تقوم حيلة بلزاك على نقل مركز الانتباه إلى يوم

الغد مساءً، كما لو كان يتقصّد التشديدَ على الفرادة التاريخيّة للحياة «يومَ المابعد» الأوّلَ. فهو اليوم الذي يبدأ فيه استكشافُ الفجْوة السياسيّة. ذلك أنّ الراوي في فنومينولوجيّتِه حول الرّوح الما بعد ثوريّ، يصرف اهتمامَ القارئِ إلى شخصيّة المجهول الذي لا يكُشف إلاّ في الصفحة الأخيرة من الأقصوصة، عن كونه الجلاّدَ الذي أسقطت يدُه شَفرةَ المِقْصلة.

ومن حيث يتّخذ بلزاك من الضمير المتواري لجلاّد لويس السادس عشر، موضوعا لأقصوصته، فإنّه يكشف هوّةَ اللامشروعيّة التي كان تعيّن على شارل-هنري سونسونْ الاستغراقُ فيها، بعد إعدام سيّدِه القديم. والحال أنّ التواريخ الدارجة للثورة تعمل على تناول الانقلاب بواسطة روايات إيجابيّة لأحداث تلك «الأيّام العظيمة»، ما يقوم به بلزاك بمهارةٍ، تحويلا تبْئيريًّا، يعطي لمحةً عن الوجه الأجوف للحدث: وبالفعل، أفضل طريقة في إظهار المنازع الخفيّة لانقلابٍ مّا هي التساؤل عن الأحوال التي لم يمسسْها شيءٌ في مجرى الانقلاب.

استرْجاعيًّا، يعجَب المرءُ من أنّ الثوريّين لم يشعروا قطّ بالحاجة إلى إعادة التفكير على ضوء مبادئهم، في وظيفة الجلاّد التي تعود إلى عصر الإطلاقويّة، مع أنّهم عهدوا إليها في عامٍ واحدٍ، بأعمال تفوق التي كانت أسندت إليها في إثناء المئة عام السابقة[1]. هذا الإغفال يسمح باستنتاجِ أنَّ وظيفة الجلاّد، - وتأسيسَها في تصوّر للعالَم ملَكي، سياداتيٍّ ومتعال، قد عشّشا بغايةٍ من الدقّة، في النقطة العمياء للأخلاقيّات الثوريّة. وبالفعل، ثمّة تصديقٌ مقدَّس بالعنف كان قد قوَّم روحَ النظام القديم؛ وكان قد تأسّس على فكرةٍ أنّه ولا نظامَ يمكن أن

(١) في ساحة الثورة، أُعدم أكثر من ألف ومئة شخص (وحسب رواياتٍ أخرى: أكثر من ألفين وخمسمئة)، في أثناء عام الرعب.

يوجَد ما لم تكُ له قبضةٌ من حديد. لقد تأبدّت هذه الفكرةُ في الأوضاعِ الجديدة بكيفيّة تدِقّ عن الادراك. وإلاّ لما استطاع المرءُ أن يفسّر لماذا لم ير فاعلو الثورة، أيَّ اعتراضاتٍ على اللجوء إلى وظيفة الجلاّد التي كانت منغرسةً في الملَكيّة، والاعتماد عليها في خضمّ وابل أحكامهم بالإعدام (خلال أشهر الرعب، من سبتمبر ١٧٩٣ إلى جويلية ١٧٩٤، أعدِم قضْلاً أكثرُ من سبعة عشر ألف شخص في البلاد، - ويُقدّر أيضا العدد الجُمليُّ لضحايا العنف الجاكوبينيّ بما بين خمسة وعشرين ألفَ شخص وأربعين ألفا).

كان لا بدّ من الإحساسيّة المحافِظة للروائيّ وحسّه الجذريّ في خصوص الوقائع التي لا عهد لنا بها، لنكتشف الهاوية التي انفتحت يومَ ٢١ جانفي ١٧٩٣ ذاكَ، بين المنحرِف الملَكيّ وبين جلاّده، منفِّذِ **المهّمات الرفيعة**. حتّى في أعصف سنوات الثورة، أدّى شارل-هنري سوسونْ وظيفتَه في إطار التصوّرات التقليديّة لمشروعيّة العقوبة بالإعدام. وأمّا في خصوص آرائه وقناعاته، فقد بقيَ حتّى تحت حكم أسياده الجُدد، مناصرا للنظام الملَكيّ، متعلّقا من حيث التبعيّةُ بالمشاعر، بشخص الملك، ومتشبّثا بمقتضى عادة المؤمن، بشعائر الملَكيّة ومؤسّساتها. حين درس بعد ذلك وبارْتياب في بادئ الأمر، نشاطَ المحاكم الجاكوبينيّة واستنكره، أخذ يشكّ في مبادئ الممارسة الجديدة للعقوبات. ولم يعْدم أن وضع مشروعيّةَ أوصيائه موضع سؤال، بل أيضا في نهاية المطاف، وظيفتَه هو جلاّدا، كما تبرهن على ذلك مذكّراتُه التي كتَب بين ١٧٩٣ و١٧٩٤[1].

ما كان بلزاك قد أدركه في أقصوصته، لم يكن أقلَّ من معضلة

(١) **الجلاّد. مذكّرات شارل-هنري سونسون في عصر الرعب ١٧٩٣-١٧٩٤**، تحرير وترجمة كريس إ. باشولْدْ وألبرت غِيرْ، فرانكفورت على المايْن، ١٩٨٩.

المشروعيّة التي انكشفت في أثناء لحظة من أكثر لحظات الثورة وَبالا. حين يكون جلاّدٌ له قناعات ملَكيّة، قد أعدم سيّده القديم، فإنّه ما كان بمقدوره أن ينفّذ مهمّته إلاّ بنقْل ولائِه للملك وللملَكيّة، إلى أخلافه وإنْ نصّبوا أنفسَهم بأنفسهم، وأيًّا كان شكلُ عدم الاعتراف بهم. أمّا ضروب ذا النقل فلقد كانت غامضة بالتمام. والظاهر أنّ رتابةَ العمل في خدمة المشترَك كانت أقوى من أسماء أعلامِ الأسياد الّذين كانوا يحكمون إلى حدود ذلك التاريخ. فبالنسبة إلى أوّل خُدّام الدولة وآخرِهم، يعني الختْمُ الآمِرُ كلَّ ما هو ضروريٌّ ليبقى في مداره المعهود. إذ حين يجد الموظَّف الذي من بين الموظّفين جميعا، نفسَه أمام تعليماتٍ مكتوبة بخطّ القلم، ينفّذ في كلّ مرّة، المهمّةَ التي عُهد بها إليه.

من بين كلِّ الرجال الجُدد لحظتَها، ولا أحدَ أقدَم على إعادة تأسيس وظيفة الجلاّد. لقد استُعيد بطريقة تقليديّة كليًّا، ضمن منظومة محاكم الدولة الجديدة، امتيازُ البتّ قضائيًّا في خصوص الحياة والموت، الامتيازَ الذي كانت ترعاه الدولةُ الإطلاقويّة. ولم يُتوقَّع أنّ «جمهوريّة» سيصير أيضا اسما آخرَ لحقّ الأمر بالإعداماتِ بالجملة. وبما أنّ مملكة الفرنسيّين الجديدة اتّخذت في وجودها منذ اللحظة الأولى تقريبا، شكلَ جمهوريّةٍ صراعيّةٍ، سواء في الحرب الأهليّة أو في الحرب الخارجيّة، فإنّ هذه الجمهوريّة ستستعمل في وقت قصير، استعمالا غزيرا، حقَّ السيادة، مأخوذا بكيفيّة ميكانيكيّة، عن النظام القديم.

وحدَها طرائق الأزمنة الغابرة في الإعدام، أعني الدولابَ والشنق بالنسبة إلى عامّة الناس، وقطع الرقبة بالسيف بالنسبة إلى المجرمين ذوي النسَب الشريف، قد استُبدلت على نحوٍ رمزيٍّ زاخِرٍ، بالتقنية السواسيّة لمنصّة المقصَلة: في مراسلة إلى الجمعيّة القوميّة، بتاريخ ١٠

أكتوبر ١٧٨٩، كان الطبيب جوزيف-إينيّاسْ غوّيُوتانْ قد طالب (ثمّ كان له ذلك) لأسباب تتعلّق بالمساواة والإنسانيّة، باحتكار هذه الطريقة الجديدة والسريعة. ولقد شكره الخلَفُ على تلك الخطبة الطنّانة من حيث خلّدَ اسمَه إلى الأبد. أمّا الرسالةُ التي تبعث بها الأداةُ فقد كانت تبدو معقولةً وسليمة: بالطريقة عينها التي لا يمكن على نحوها أن تُفصل رأسُ أيٍّ كان أكثر من مرّة، لا أحد مذّاك يمكن أن يكون له أكثر من صوت. في فرنسا، تعداد الأنفار بالرأس صار أيضا معقولا في الساحات حيث ترتّب عمليّاتُ الإعدام: بعد ذلك، ستسقطُ الاصواتُ في صناديق الاقتراع كما كانت الرؤوسُ تسقط وقتئذ في القُمامة[١]. كان المقصولون يجسّدون أقليّةً لم يعُد لأصواتها وزنٌ معتبر على الميزان. فالآلةُ في حدّ ذاتها كان قد تصوّرها طبيبٌ يُدعى لويس، وصانعُ بيانو، من أصول ألمانيّة، توبياس شميتْ. أمّا السجال حول مِنصّة الإعدام الذي دار في ١٠ أكتوبر ١٧٨٩، فقد دخل تاريخ الأفكار وإنْ تحت عنوان «تغيّرٌ لافت للآراء»: كان روبيسبيير قد دافع في أثناء السجالِ، مرّةً أخرى، عن إلغاء عقوبة الإعدام[٢].

لقد نزّل بلزاك روايتَه ضمن الهوّة التي انفتحت تبَعا لنقل وظيفة الجلّاد الملَكيّة إلى الممارسة الثوريّة. فحبّات العرق التي تتلألأ على

---

(١) فيليب مانوف، في ظلّ الملِك. في التشريح السياسيّ للتمثيل الديمقراطيّ، فرانكفورت على المايْن، ٢٠٠٨.

(٢) كان «مديح الجلّاد» سيئُ الصيتِ الذي توّج به دوميستر في اللقاء الأوّل من أمسيات سان بِيترسبورغ، التحريضاتِ التي ألهمته إيّاها النزوةُ الرجعيّةُ، قد صدمَ حساسيّةَ القرّاء المعاصرين له، من دون أن نتحدّث عن المتلقّين اللاحقين. ولقد أجاز لنفسه فضلا عن ذلك، ارتكابَ مغالطة تاريخيّةٍ تكشف الكثير عنه، من حيث كان قد وصف الجلّادَ بأنّه عبقريُّ التعذيب الفخورُ («يقول في قرارة نفسه: لا أحد يتفانى في التعذيب مثلي»)، بقطع النظر عن كون هذا الضرب من الإعدام لم يعد يمارَس في فرنسا منذ أجيال عديدة.

جبين المجهول في أثناء القُدّاس المحظور، تقول ما يكفي عن مشاعر الرجل الذي قدّم خدماته للثوريّين وهُم على السبيل التي كانت تأدّت بهم على الرعب. ما يتحقّق في نفسيّة الجلاّد التائب ليس أقلَّ من تمهيد للدراما الأخلاقيّة التي تنتج عن فقدان المشروعيّة في المنظومات السياسيّة الحديثة: سونسون يفتح وضعيّةَ انعدامِ للحقِّ بالتمامِ، من حيث يُعدم السيّدَ الذي يؤدّي باسْمِه، وظيفتَه. هذه الوضعيّةُ تَعْدِل نسخةً سياسيّةً للخطيئة الأصليّة. فمثلما صار آدمُ خائنا لسيّده وخالقِه إذ أكل من التفّاحة المحظورة، يبتعد الجلاّد من حيث يشارك في دراما قتل الملك، عن القاعدة الأصليّة لما أؤتُمن عليه. ومن ثمّ، معضلتُه هي أعمق من ذلك «اللاأمان القانونيّ» الذي يسقط فيه بعامّة، خدّامُ الدولة عند التغيّرات السياسيّة للمنظومة. من العمق الذي يغرق فيه والذي يؤذن في الوقت نفسه، بذُروة الحريّة المتعجرفة، ينطق الجلاّد بالجملة الملغزة التالية التي تستفيد روايةُ بلزاك بواسطتها الحقّ في مكانةٍ بعينها من تاريخ الأفكار السياسيّة: هو، الغريبُ، يتنزّل مذّاكَ، فوق القانون، لأنّه لم يعُد يوجد ملِك.

مع هذه الملاحظة التي هي في الظاهر، بلا تعليلٍ، يستشهد الغريبُ بمركّبٍ من المذاهب التي تعود إلى أيّام النقاشات الوسيطةِ حول ماهيّة الملَكيّة. فحسَب هذه النقاشات، الملك، أوّل الفانين، الذي يتعيّن عليه أن يُنصت إلى القانون، يوجد في الوقت نفسه، بإرادة الربّ، فوق القانون. وتتضمّن منزلته الأنطولوجيّة الفريدةُ، أن يكون في آنٍ، أبَا القانون وابنَه، (باتِرْ إتْ فيليوس ليغيس)،- فهو بمقتضى وظيفته، أقرب إلى الربّ منه إلى الرعيّة، وإلى الاستثناء منه إلى القاعدة، ومع ذلك هو تجسيد لإرادةِ تطبيق الحقّ على وجه البسيطة. وبما أنّ جلاّد باريس يجد نفسه في وضعيّةِ خلَفِ سيّده اللاإراديّة، فإنّه يخْبِر في الحال، سيادتَه الفوقْ شرعيّة باعتبارها عبءً لا يُحتمَل. إظهار

هذا الإحساس: هو ذا معنى الثاني والعشرين من جانفي لبلزاك. إذ انطلاقا من هذا اليوم، ما يدعى سياسة يعني طبابةَ الداء العُضال.

إنّ جلاّد الملك الذي سقط لبرهةٍ، من الانسانيّة بحركة صاعدة، يستشعر على الفور، ما لا يُطاق في موقفه. فالضميرُ المجروح يثير «من الغد» الحركةَ المقابلة: بعد أن حضر قدّاسَ التأبين المحظورَ، من البيِّن أنّ الجلاّد لا يستطيع أن يفعل شيئا آخرَ سوى البحث عن سند في نظام رمزيّ هو الملاذ الأخير. الديانة الكاثوليكيّةُ من حيث يفوَّض لها نفوذٌ ضاربٌ في القِدَم ولكنّها تُهاجَم على قاعدةِ أشكال التمرّد المضادّة للتسلّط، ويُسخَر منها، وتنهَك، تعِدُ بالشفاء مما لا يُحصى ولا يعدُّ من الجرائم وإن كانت شنيعةً، كما تُرتكَب زمن الثورات والحروب الأهليّة، بشرط أن يجتهد مرتكبوها في العودة نادمينَ إلى جماعةِ الّذين هم مستعدّون لتصويب أخطائهم[(١)].

يبسُط بلزاك في فضاء ضيّق، خطاطةَ مسار الحداثة: يتلو السقوطَ في اللامشروعيّةِ، التردّي نحو شكلٍ علاجيّ. بما أنّه ولا استصلاحَ يمكن أن يستعيد الوضعيّةَ السابقة، فإنّ فائض الابتكار الإجراميّ الذي لا يمكن عكسُه، والذي يقتضي بالتالي إدماجا وتصعيدا، يصير إذًا، لافتا من حيث جميعُ محاولات المشْرَعَة التي بعد فوات الأوان. يريدُ فائض اللامشروعيّةِ الذي بالفعل أن يتحوّل ذاتَ يوم، إلى مشروعيّةٍ جديدة، فائضَ اللامشروعيّةِ الذي سيُطلق عليه بعد ذلك، بروحِ شبهِ رعَويّ، اسمَ «العنف الثوريّ».

---

(١) لقد وصف بيار-سيمون بلاّنش الذي ذكرنا آنفا (هامش ١، ص. ٦٨) في روايته، الانسان الذي بلا اسم (١٨٢٠)، إثمَ «قاتلٍ لملِك» ('استغْفار').

في خلال تلك الأيّام المأساويّة، لم يكن ضميرُ جلّاد باريس الضميرَ الوحيدَ الذي استغرق في هاوية اللامشروعيّة. كانت سارُ الجمعيّة التأسيسيّة تجد نفسها منذ عدّة أشهر، في وضعيّة سحيقة بعد الإعلان عن الجمهوريّة في سبتمبر ١٧٩٢،- أجرأُ ارتجالٍ قِيدَ في الحياة السياسيّة لفرنسا منذ صعود الملوك الميروفَنجيّين.

كانت الوضعيّة مؤقّتَةً بشكل لافتٍ مذُ قبِل مجلس النوّاب تحت ضغط حزب الريفيّين، بمحاكمةٍ أمام الجمهور، للويس السادس عشر الذي كان قد سُجن في المعبد منذ أوت ١٧٩٢. في السابق، كان طلبُ الجيرونديّين الذي يتعلّق بتنظيم اقتراع شعبيّ في خصوص مصير الملك، قد اصطدم بمعارضةِ روبِسبيير وأنصاره: فهؤلاء الروسُّويُون الذين اعتنقوا اللغةَ المزدوَجة، كانوا يعلمون جيّدا أنّ الشعب الذي كانوا يرافعون باسْمه، لم يكن يشعر بأنّهم يمثّلونه. لقد جمعوا في ما يخصّ مترشّحيهم، عند إجراء الانتخابات العامّة، ما يفوق قليلا الاثنيْن بالمئة من عدد السكّان، خمسةً بالمئة أو أكثر قليلا حسب التقديرات المؤيّدة لهم. ذلك أنّ تنظيمَ استفتاءٍ كانت ستكون نتيجته الحتميّةُ إعادةَ إرساء الملكيّة. فالبنسبة إلى الشعب الفرنسيّ، لم يكن الملِك بأيّ حال من الأحوال، «الأجنبيَّ» الذي ندّد به سان-جوست ببرودةٍ حسّابةٍ جامعا في ذلك بين الهوى المضادّ للملَكيّة عند عدد قليل من الأشخاص، وبين التشجيع على كره الأجانب عند الكثيرين من الناس. حين كان المرء يتكلّم عن «الأجانب» في ذلك العصر، كان يشير إلى أولئك الذين ينتمون إلى طبقة الأسياد الذين كانوا جزءً من البلاد إلى حدود الأمس، ولكن يُزعم أنّهم كانوا مذّاك قد ظهروا في بلاد الغال قبل قرون خلَت، على الضفّة اليمنى من الراين،- وصاروا على الفوْر، مرشّحين لاحتلال مكانٍ من المشنقة.

إذا كان الراديكاليّون يريدون منع السقوط من جديد في الاعتدال، فإنّه لم تكن لديهم وسائل أخرى غير تزهيب أعضاء الجمعيّة التأسيسيّة، بأنْ يشحذوا باستمرار، شَفرةَ الخطابة. وعند اللحظة الحارجةِ، لم يكونوا يتوانون أيضا عن ممارسة الضغوط. جرى الاقتراعُ في أثناء ستّ وعشرين ساعةً بلا انقطاع، يومي السادس عشر والسابع عشر، في قاعة مدرسة الفروسيّة التي حُوّلت إلى قاعة اجتماع النوّاب حول سؤال هل استحقّ الملك عقوبةَ الإعدام من دون إمهال، سؤالا كان على النوّاب السبعمئة والواحد والأربعين أن يجيبوا عليه بالصعود إلى المنصّة للإدلاء بأصواتهم واحدا واحدا، وإن لزم الأمرُ، أنْ يبرّروا تصويتَهم، أمام جمهور هائج مائج يقوده أعضاءُ نادي الجمهوريّين، وأشاعَ في قاعة المحاكَمة، جوّا صاخبا ودمويًّا في هيئةِ حفلةٍ شعبيّة. كلُّ من أيّدَ على الفور، الذهاب إلى مقصلة الإعدام، يُهلَّل له كأنّه بطل من الأبطال، ومن كان يرافع طالبًا بالإنصاف أو بالرأفة كان تعيّن عليه أن يتحمّل اتّهامَ الحاضرين بالمجلس صارخين في وجهه بأنّه قد خان الوطن. لقد ألغيت الحدودُ بين المعارضة وبين الخيانة. مذّاكَ، نُصِّبتْ حكومةً بلا منازعٍ، قوّةٌ جديدةٌ تحمل اسمَ الذُهان الهذيانيّ، كانت قد صارت منذ صائفة ١٧٨٩ السيّدة السريّة للبلاد(١). لقد أسفر فرزُ

(١) كانت تسري منذ آخر صائفة ١٧٨٩ في فرنسا، شائعاتٌ حول تآمر انتقاميّ تدبّره النبالةُ المخلوعة، إشاعاتٍ كانت أطلقت موجَةَ الخوف الأكبر. إلى حدود ثيرميدور (جويلية/أوت)، من عام ١٧٩٤ شهد هُواسُ الرعب والخيانة موجات كثيرةً صعودا ونزولا. وحدها إجراءاتُ التثبيت البرجوازيّ في النصف الثاني من عام ١٧٩٤، كانت قد خفّفت من الظاهرة. ومع أنباء انتصار الجنرال الشابّ نابليون بونابرت التي كانت تتواتر بلا انقطاع في ١٧٩٥/١٧٩٦، غيّر التيّار النفسيّ-السياسيُّ للبلد المحشود، وجهتَه، مرورا من الدفاع عن الثورة إلى المشاريع الإمبراطوريّة.

الأصوات عن الحكم بإعدام لويس السادس عشر فورا، بثلاثمئة وواحد وستّين صوتا مقابل ثلاثمئة وستّين صوتا[1].

كانت غلبةُ العقل الجمهوريّ في الوقت نفسه، انتصارا للعامل الاستفْتائيّ: كان العديد من النوّاب المعتدلين بعد أن صعدوا إلى المنصّة، قد خنعوا، تحت ضغط الجمهور الذي ثارت ثائرتُه بين المقاعد، وخوفا من أن يرى فيهم المنافسون الخطرون خريعين ووطنيّين بلا حمِيّة. ومن ثمّ، صوّتوا بلا شجاعة، ضدّ ضميرهم وضدّ رأيهم السابق، تأييدا للإعدام من دون إمهال. لقد فتحوا من حيث هم وُصوليّو القسوة، الطريق التي تؤدّي إلى الأقصى. فمن كان يعتقد أنّ الإرادة العامّةَ لا تتكلّم إلاّ بصوت واحد، لم يكن بوُسعه إلاّ أن يخفّف من غلوائه. إذ أنّه تبيّن أنّ الشعب الذي يُجمع على أمر واحد، إنّما هو وهْم.

لم يكن روسّو يعرف عمّا كان يتكلّم حين كان تصوّر الجماعةَ الحقيقيّةَ على أنّها خوْرسٌ يُجمع على أمر مّا. فوحدها الأحزاب التي حوّلتها النظريّات السياسيّةُ اللاحقة بمخاتلةٍ، إلى «طبقات»، هي التي تكوّن الواقع الفعليّ. ولا تكون في أيّ وقتٍ أكثر تحقُّقيّةً إلاّ عندما تكون في الآن نفسه، كبيرةً وعلى شِقاق لا لأمَ معه. أمّا السياسة اللاحقة، وبخاصّة الراديكاليّة، فلن يفترَض البتّة أن تمثّل شيئا آخرَ غير مشروع التوفيق بين مقاسَيْ 'حزب' و'طبقة'- وأمّا إخفاق هذا المشروع أيّا كان طابَعه الكميد بالنسبة إلى الفاعلين فيه، فهو مطابق بعامّة، لإخفاق اليسار في القرن العشرين.

وحدَه الارتجالُ كانت له الغلَبة: بالنظر إلى امتناع الرجوعِ في

---

(١) الفرق بين ٧٤١ و٧٢١ صوتا يعود إلى أنّ بعض النوّاب قد ذهبوا في خيار ثالث: الإعدام مع تأجيل التنفيذ.

محاكمة ليس فيها مثالٌ يُحتذى به، إلى تقنين إجرائيٍّ مشروع أو حتّى نصف موثوق به وحسب، كانت الجمعيّةُ التأسيسيّةُ قد اعتمدتْ ضربَ اقتراعٍ كان قد سمح بتقرير إذْ لا عهد لها به من قبْلُ، بواسطة أدنى أغلبيّةٍ، بعد أن وَجلت ضخامةَ الموضوع، ودفعتها الطاقة الحركيّةُ للراديكاليّين، من دون أن يكون لديها تصوّرٌ واضحٌ للشروط الشكليّة لنهْجٍ «صحيح».

وتبعا لديناميّته الداخليّةِ، كان الهيَجانُ الذي صبّ في الحكم بالإعدام الفوريّ للملك، يكوّن فعلَ تنويم ذاتيٍّ للقائمين عليه. ذلك أنّ شميلةَ المحاكمة القضائيّةِ والتصويتِ البرلمانيِّ، - بما فيها من تقهقُرٍ إلى ما دون أسُس دولة تقوم على الفصْل بين السلط، كانت قد نُزّلت مسبّقا في خدمة ضغطٍ يرمي إلى اقتحام مناطقَ بِكْر. ومن ثمّ، ما كان ثوريّا في الثورة، كان يقوم في نهاية المطاف، على الذهاب دُفعةً، إلى الأقصى، - وهذا دافعٌ ما يزال إلى اليوم ولعللٍ مفهومةٍ، يتوطّن فرنسا أكثر من أيّ أمّة أخرى على وجه البسيطة.

لقد أراد التطرُّفيّون الأكثر تصميما، بتعلّةِ الإثبات الوطنيّ للذات، أن يعتنقوا وضعيّةً ستمنع فكرةَ الرجوع إلى الوراء[1]. كان السقوطُ إلى الأمام يتضمّنَ هذه المرّةَ دون سواها، عنصرَ اختيار حرّ. فكان المرء يريد أن يبلُغ وضعيّةً يائسةً سيُفترض أنّها تؤمّن الباقي. سيكون راديكاليّو جانفي قد أجابوا على سؤال الأخرق: «أوَ لم نعجّل بسقوط لا انفصال فيه؟»، قائلينَ: ليس أحبَّ إلينا من هذا! ولْنستشهد بكلمات الثوريّ ليباس حين يقول: «كذلك سنكون انطلقنا، بعد أن تحطّمت الجسورُ

(1) وبعباراتِ النظريّةِ التطوّريّة المتأخّرة في الثقافة: كان تطرُّفيّو ١٧٩٣ الّذين يمكن مقارنتهم بجماعة تدقّ طبولَ الحرب، يعرّضون أنفسَهم لضغطِ اصطفاءٍ ذاتيّ. أنظر: هاينْز مولمانْ، طبيعةُ الثقافات. مدخلٌ إلى نظريّة تكوينيّة في الثقافة، (صدر أوّلا في ١٩٩٦)، مونشن ٢٠١١، ص. ٢٢٦ وما بعدها.

وراءنا، وعليْنا أن نسير قدُما، شئنا أم أبيْنا . . .» فالواجب الأوّل للراديكاليّين إنّما هو انعدام الندم. يُروى عن كانمبولْ أنّه قال: «لقد رسوْنا إلى جزيرة الحريّة، وأحرقنا السفينةَ التي ركبنا إليها.»

باريس، في ٢ ديسمبر ١٨٠٤

يُظهر مصيرُ نابليون الذي ما يزال حتّى على بُعد مئتيْ عام خلتْ، يُبهر ويثير ويسحَر ويُحيّر، كيف يمكن أن يتحوّل ضربُ النجاح بواسطة السقوط إلى الأمام، الذي خبِرته الثورةُ، سقوطًا إلى الأعلى.

فالقائد الذي كان في بادئ الأمر، ظافرا دوْما، ينكشف بصفته أمهرَ شريكٍ يتفاوض مع الاتّفاق الذي كان قد هلَّ في أوروبا منذ ألف عام. ولقد كان فضلا عن ذلك، المرتَجلَ المِقدامَ على المسرح السياسيّ الذي كان شيّده لنفسه في أثناء سنوات معدودة. كان بونابرتْ قد استقرأ انطلاقا من اللعبة الجارية، القاعدة التي ينبغي اتّباعُها. ففي غضون المسار المفتوح، صار بيّنًا لديْه، المبدأ الأساسيُّ الذي طبْقا له سيُنطق بالحكم: إذا كانت السياسة المصيرَ، فإنّ التشريع المتأخّر لسياسة مغامِرةٍ يعني العملَ على ترويض المصير.

وبالفعل، كلّ أشكال الارتجال الطائشة التي خطرت بباله في أثناء تلك السنوات،- المرور فجأةً من رتبة جنرال إلى رتبة قنصل مدى الحياة، ثمّ تلك الأسرة الحاكمة الما بعد ثوريّة التي وجب تأسيسها بين عشيّة وضحاها، واستئْمامُها بما تُذُرّع به باسْم الماضي، انتقالا من فكرة السيادة الكارولنجيّة إلى أوروبا مفَرْنَسَةٍ كليًّا،- هذا كلُّه ما كان ليُتَدبَّر إلاّ إذا توصّل المرءُ إلى ترجمةِ مشاريع بونابرت المطبوعة بروح الغَضَب، ضمن سجلٍّ معتدلٍ، مستقرّ ومتّزن، بقطع النظر عن شطط هذه المشاريع، وبمقتضى حركة استِبْطاءٍ لمجرى تاريخ العالَم. فما كان

يُعوز السلطةَ المركَّزَة لنابليون، ليس بريقَ النجاح، بل هو جادَّةُ العتيقِ وسكونه وهيْبته.

لذلك ستصير سنةُ ١٨٠٤ بالنسبة إلى نابليون والفرنسيّين، سنةَ الارتجال بلا حدود. فهي السنةُ التي يقرّر في أثنائها سيّدُ الوضعيّةِ إنتاجَ الصلابة من عدَم. ومن ثمّ يمنع بونابرت معاونيه أن يستعملوا في حضرته، كلمةَ «محال». «محالٌ ليس فرنسيّا»[1]. إنّها السنة التي تبدأ فيها العودة إلى الرزانة والوقار، مطبَّقَةً بالوسائل كلّها. إذّاك يستحوذ أيضا الغازي الأكبر في خلال الألفيّة، على لقب المهدّئ الأكبر.

في قاعة المكتب الكبيرة داخل قصر سان-كلو، على بعد ما يناهز العشرة كيلومتر من وسط باريس، وفي منتصف الطريق نحو فيرسايْ، القصرَ الذي كان في السابق، ملْكَ فيليب دورْليون أخِ لويس الرابع عشر، وماري-أونتوانيتْ، يستقبل نابليون في ١٨ ماي ١٨٠٤، الوفْدَ الذي سيُخبره النبأَ الذي كان ينتظره على أحرّ من الجمر: «في سبيل مجْد الجمهوريّة وفلاحِها، ينادي مجلسُ الشيوخ في الحال، بنابليون امبراطورا للفرنسيّين». مذّاك، صار نابليون ينادى بلقب «صاحب الجلالة»، اللقبَ الذي خُصَّ به الملِك منذ القرن السادس عشر.

يحرص الرجل الذي يستقبل الوفدَ، على أنْ يلقَّب من البداية، بنابليون الأوّل: يعبّر هذا الرقم عن منظوريّة الأسرة الملَكيّة التي صار الأمر يتعلّق بها فعليًّا. لقد دُبّرت العمليّةُ بإحكام، إذ أنّه بعيْدَ إعلان الوفْد، تُسمع من بعيد، طلقاتُ المدفع التي تذيع النبأ في باريس. ولا تُعوز الكلماتُ نابليون بعد أن صار بحوزته الآن الدليلُ على أنّ العقْد المبرَم مع القدَر قد تمّ: «كلُّ ما يمكن أن يكون فيه الخيرُ للوطن، يرتبط جوهريًّا، بسعادتي.» حين يعتبر المرءُ نفسه سعْدَ أمّته، يجوز له أن ينطق

(١) ثمّة تقاليد مأثورةٌ أخرى تعود بالعبارة إلى حلقةِ غزوة إسبانيا في خريف ١٨٠٨.

في هدوء، بجملةٍ شطَطٍ إلى ذلك الحدّ. أمّا النبرةُ الكُورْسيكيّةُ فتنقل المشهدَ إلى صعيد الغرابة حيث يتعرّف المرء في غالب الأحيان، إلى الْتقاء الفريد والكوْنيّ. وما كان هذا ليكون من زمام تاريخ العالَم، لو لم يكن أيضا هزليًّا عجيبا بقدْرٍ مّا. ذلك أنّ نابليون يضيف جامعا بين الباثوسِ وسخريةٍ تدقّ عن الإدراك: «إنّي أقبل باللقب الذي ترون أنّه لازمٌ في مجْد الأمّة». أمّا مراسم تنصيبه قيصرَ الفرنسيّين،- امبراطورا باسْم إرادة الأمّة، فقد انقضت في ظرْف ربع ساعة.

مع مطلع سبتمبر، يسافر نابليون الذي كان قد بلغَ تمامَ الخامسة والثلاثين، إلى آخِنْ، ليتأمّل مصيره عند قبر قارلّة [شارلومان]. سيتعيّن مذّاك أن يُعتبر الأمير الكارولَنجيُّ «السلفَ الجليل». أمّا التكريم الشخصيّ فهو الثمن المناسب لذلك. فالغاصب هو الذي يقرّر مَن قد يكون أسلافُه. وهو على كلّ حال، يحبّ الحياة النشيطةَ، فسفرةٌ إلى آخِنْ هي بالنسبة إليه، مثل عطلة في أبْهاء التاريخ. كان آخَرون في سنوات سابقة، قد شبّهوه بالإسكندر ذي القرنيْن، وأمّا الاستشهاد بقارلّة فكان خيارَه الخاصّ.

لقد حانت اللحظةُ لتفصيل القول في تتويج الامبراطور. فلن يكون المنتصرَ في أركول ومارِنغو، لو لم يفْقد الآن أيضا، سَريّةَ الرموز. سرعان ما يُعثر على حيوانٍ رمزٍ للأسرة المالكة الجديدة، النحلة باعتبارها كائنا حيّا لا يَعدم مغزى سوسيولوجيًّا يُتعلَّم منه، ويُنتج على الصعيد الأخلاقيّ، مفعولا تأسيسيًّا. ومن ثمّ، ينبغي أن ترمز النحلةُ لفرنسا الجديدة، من حيث القدرةُ على التعاوُن وعلى إنتاج حلاوة السؤْدد. أوَ لم يُكتشَف أيضا نحلٌ في قبر الميروفنجيّ شيلديريشْ؟ سيُزيّن عشُّ نحلٍ ذهبيّ فروَ التّاج، وسيمحو ذكرى زنابق آلِ بوربونْ. يتجاهل نابليون اعتراضَ أنّ الملِكات هي التي تكون على رأس

مستعمَرات النحل. فالرموز هي نسيجُ زينةٍ، حتّى إنْ لم تَعدم كليًّا الدلالةَ، لأنّه يجب تسكين البسطاء والمتعصّبين من الفئات والطبقاتِ جميعا. فما من كائن عاقل يُعمل الفكر طويلا في الرموز، إنْ لم يَتقصّدْ استغلالها وتسخيرَها. ذلك أنّ الفكر الحرَّ يُحسن تدبير العلاماتِ إلى أن تقول ما يريد القائمُ عليه منها. هذه المرّة، يبدأ التزويقُ برسوم تخطيطيّة حول الإمبراطوريّة. يمكن أن يكون رسّاموها مَلاحدةً، لكن ليس يجوز هذا للجمهور الواسع الذي لم يتبقّ له سوى التظاهر بأنّه مؤمن أكثر ممّا يؤمن فعليًّا. فالقائم على الأمر لا ينشغل إلاّ بالفلاح العمليّ لأوهامه. لذلك يقول نابليون في مناسبات بعينها: «يكون المرء أرسخَ ثقةً واطمئنانا حين يشغل الناس بترَّهاتٍ، أكثر ممّا يشغلهم بأفكار سديدة.»

أمّا الأمر الأشدُّ من النحل والأزْيان، فهو مكان مراسم الاحتفال، حيث كان الخيار الوحيد نوتر-دام دو باريس، بعد طرح فرضيّة مُصلّى الأنفاليدْ الذي سيأوي في ١٨٤٠ قبر نابليون. كان قد تعيّن هدمُ بعض البيوت التي تقع على مقرُبة من الكاتدرائيّة لكي يكون لمشهد المبنى البهاءُ المناسب. وكان للتاريخ دلالة كبيرة: لم يكن بالإمكان اختيار تاريخ أفضل من الثامن عشر من برومير (التاسع من نوفمبر)، اليوم الذي كان فيه نابليون قبل خمسة أعوام، قد قام بقلب نظام الحكم ليُنصَّب قنصلا أوّلا مدى الحياة.

وأمّا الدلالة الأكبر فتتعلّق بجمهور قدّاس التتويج: يضع نابليون في حُسبانه عشرين ألف ضيف، ويرى بعدُ العاصمةَ تزخَرُ وتفيضُ بوفود قادةِ الحربيّة والبحريّة، والبرلمانات والمجالس النيابيّة والبعَثات الدوليّة. ثمّ يتراءى له بوضوح، ازدحامُ العربات أمام الكاتدرائيّة. فهو يعلم ما تكون حركاتُ الجماهير، وها هو يُعمل الفكر منذ وقت غيرِ قصير، في المفهومات اللوجستيّة والمناخيّة: سيتعيّن الإسراعُ بترصيف

شارع ريفولي وساحة كارُّوسِلْ والشارعيْن اللّذيْن على حافتيْ السينْ: فليس بإمكان المرء أن يطمئنّ للطّقس في بروميرْ. وليس من الوارد إطلاقاً أن تسُوخَ عرباتُ الضيوف في وَحل باريس، في مثل ذلك اليوم، عند هطول المطر.

أمّا حضور البابا فلا غنى عنه البتّة. ذلك أنّ البابا هو حارسُ كلّ مشروعيّةٍ من طرازٍ عتيق. ومن دون مساهمته، يمكن أن تُخفق مراسم الاحتفال التي يبدأ معها عهدُ ثقافةِ الحدَث اللافت. يكتب نابليون للبابا من كولونيا، رسالةً يتودّد فيها إليه، بكثير من المكر والتغرير والتهديد:

«قداسةَ البابا ... أرجو من جلالتكم أن تضفوا الطابعَ الدينيَّ وبالدرجة القصوى، على مراسم تكريس وتتويج أوّل قيصرٍ للفرنسيّين. فهذا الاحتفال سيستفيد بريقا عاليًا، إذا أقامتْه قداستُكم بنفسها.»

أمّا الجنرال كافاريلّي الذي سيحمل الرسالةَ إلى بي الثاني عشر، فيقول له نابليون بنبرةٍ يمتنع التمييز فيها بين الجدّ والهزْل: «تعامل مع البابا كما لو كانت له عشرةُ فيالق». يتمهّل بي الثاني عشر إلى نهاية أكتوبر ليخبره بموافقته. تثور ثائرة نابليون فيصول ويجول في مكتبه، ومن فرط حنقه يضرب بسوطه على الملفّات المعلّقة. ثمّ يكيّف خططَه. بما أنّ البابا سار من روما في وقت متأخّر جدّا، ويسافر ببطءٍ في موكب من ثمان مئة نفر، لم يعُد من الممكن إقامة مراسم الاحتفال في الثامن من بروميرْ. فيحدّد نابليون تاريخَ الثاني من ديسمبر آخر أجلٍ ممكن.

بعد أن وصل البابا الذي يتنقّل ببطء يبعث على السخرية، إلى باريس في نهاية نوفمبر، متأخّرا ولكن في الوقت المناسب، لم يعد شيء يحول دون إقامة حفل التتويج،- باستثناء تصميم البابا بعد اتّفاقه سرّا مع جوزيفين، على عقد زواج دينيّ بنوتر-دام قبل التتويج، فضلا عن الزواج المدنيّ الذي يعود إلى ١٧٩٦. لقد تحتّم على نابليون أن

يُذعن مرّة أخرى، ويَعهد للكاردينال فيشْ الذي هو من بني عمومته، بامتياز عقد قران الرجل الأوّل بفرنسا وزوجه عشيّةَ اليوم الأوّل من ديسمبر، ولكن من دون شُهود.

يعمل نابليون على ضبط ميوله إلى مقت البشر: يتوافد الآلاف إلى مقرّ إقامة البابا ليقبّلوا خاتمَه، ومن بينهم عدد لافتٌ من قدماء اليعْقوبيّين. لكن، أوَ لا يريد هو نفسُه الاستفادةَ من هيْلمان قداسة البابا؟ أوَ ليس الناسُ منذ شبابهم، عامّةً دهماء، وذوو الحسب والنّسبِ عامّةً بلباسٍ أنْيق؟ لقد تعلّم نابليون استخلاصَ النتائج عن الآخرين انطلاقا من شخصه. ولا تتعطّل المماثلةُ إلاّ في نقطة وحدة: في ما أبعد من كلّ دُرجة وعادة، هو وحده سيكون وسيبقى المصطَفى. في ما يخصّ الجوهريّ، يمنَع عنه أن يستخلص من نفسه نتائج حول آخرين.

كان المزوّقون والقائمون على المراسم الّذين ينتمون إلى زمن المشروعيّة القديمة، قد خطّطوا منذ وقت طويل وإلى اللحظة الأخيرة، لمجرى الاحتفالات. فرتّب جيوفانّي بيزيلّو قُدّاسَ التتويج، واجتمع أعيانُ الإمبراطوريّة الجديدة، باستثناء أمّه ليتيسيا التي استُبعدت من موكب انتصار ابنها، جرّاءَ ما يُزعم أنّها دعوة وصلتها متأخّرة، وبسبب نفورها من جوزيفينْ البيضاء المؤْتورةِ أصيلةِ إحدى المستعمَرات، جزر السكّر. وعلى كلّ حال، كان حضور الأمّ سيعكّر جوَّ الاحتفال، بما أنّها كانت قد طوّرت العادة الكريهةَ بالتعقيب على كلّ قطعةٍ بطوليّةٍ جديدة لوليدها قائلةً: «عسى أن يدوم هذا»[1].

أمّا أب نابليون، كارلو بيُونابرت، الذي توفّي في ١٧٨٥ ولم يعُد يمثّل في نظر القيصر سوى ذكرى بعيدة، فسيشْهَد الحدثَ من العالَم

(١) أشكر ماكس غالّو كاتبَ سيرة نابليون، الذي لا نظير له، على مدّ يد العون بإشاراتٍ حول المصادر الملتبسة لهذه العبارة الشهيرة.

الأخرويّ. ومن بين الأفراد الكثيرين من أسرة بيونابرت التي كانت قد تخلّت منذ وقت طويل عن الـ'ي' الإيطاليّة، كان ولا ريبَ، لأخٍ أكبر توفّي باكرا، حضورٌ شبحيّ: كان الابن البكر من بين الثلاثة عشر ولدا للزوج كارلو بيُونابرت وليتيسيا رامولينو، الذي أبصر نور العالَم في ١٧٦٤، يحمل هو أيضا اسمَ نابليونْ. فليس مستبعَدا من منظور سيكولوجيّ، أنّ نابليون الذي وُلد في ١٧٦٩، كان يعيش من البدايةِ حياةَ آخرَ في خيال أبويْه. ومن الوارد أنّه كان وُجد بصفته بديلا حلَّ محلَّ ميْت. حين يُنصَّب نابليون الأوّل آنئذٍ، على رأس الأمّة الفرنسيّة، فإنّه يسدّد من حيث هو الثاني فعليًّا، ديْنه الحميمَ، لآخرَ، لنابليون الأوّل الذي بلا وجه ولا صوت، والذي لم يعرفْه قطّ. وفي الوقت نفسه، يطرد شبحَه من داخليّته، من حيث يُطالب لنفسه برقمِ «الأوّل».

إذا كانت فرنسا في عهد آل البوربونْ، وبخاصّة في أثناء الثورة، مجتمعَ المشهديّة والفُرجة، فإنّها تغدو في ذلك اليوم، مجتمعَ التظاهر والتصنّع. تُستحضَر الشاراتُ والشعاراتُ التقليديّةُ للسلطة المشروعة، في نسَخ مستكمَلَة، كرّة المملكة والصولجان والسيْف والتاج ويدُ العدالة، محاكاةً مفخِمةً لموضوعات مماثلة تعود إلى أيّام الملَكيّة القديمة. وحده تاجُ إكليل الغار الذهبيّ غيرُ المألوف الذي يحمله نابليون عند دخوله إلى الكاتدرائيّة، يشي بأنّه كانت تُلعب بالأساس، مسرحيّةٌ مغايِرة. بما أنّ لقب «ملِك» لم يعدْ قائما منذ أحداث جانفي ١٧٩٣، ينهَل المستبدّ الجديدُ رموزَه من المخزون الكارولنجيّ، قياصرة الرومان. فهذا هو أيضا جزء لا يتجزّأ من قواعد اللعبة مستقبَلا. إذ أنّ الرجل الجديد هو الذي يعيّن من سيكون أسلافه. أنّ آلَ بوربون انتسبوا إلى أصول داوُديّة، فهذا لم يعُد يمثّل الآن، سوى قدامة إنجيليّة.

وسيُبرهَن على ذلك: لقد قدَّ القياصرةُ من معدن مغاير، وإن قدِموا من الضفّة اليسرى للراين.

كان البابا قد ارتضى وضعيّةَ سجينِ البروتوكول. وأيّا كانت تحفّظاتُه الفكريّةُ، يبارك الإمبراطورَ بمَروخ توفّر عليه كيفما اتّفق، فينطق بدعاء المباركة الذي ينتظره نابليون لكأنّه ينتظر تهليلَ الكون بأسره: فيفاتْ إنْ أيترْنومْ سمبِرْ أوْغوسْطوسْ [فلْيدُم أبدَ الآبدين]، الكلماتِ التي كان قارلّه حسب الأسطورة، قد بُورك بها في روما.

ومن ثمّ يكون البابا قد استوفى مهمّةَ تزويد العاهل الغاصب بالمشروعيّة. أمّا فعل التتويج بما هو كذلك فقد تولاّه عنه نابليون نفسُه بغريزته الارتجاليّة: أمام دهشة الجمْع كلّه، يصمّم الإمبراطور على أن يضع بنفسه، التاجَ فوق رأسه بعد الانتهاء من المباركة،- فهذه حركةٌ تُدهش فرنسا التي لا ينسى المرءُ أنّها الابنة البكرُ للكنيسة، ولكنّها حركةٌ لا تعدم أسباقا. فتساريّتا القرن الثامن عشر، إليزابيث في ١٧٤٢ وكاثرين في ١٧٦٢، كانتا قد عبّرتا بالحركةِ عينِها، عن دعواهما في الحكم الفرديّ.

يتّخذ ميل نابليون إلى التصنّع أبعادا قصوى. فبعد أن وضع بنفسه تاج الإمبراطور على رأسه ثمّ سرعان ما نزعه، ها هو يريد أن يتوّج بيديه الإمبراطورة،- وفي هذه أيضا، يمكن أن يكون خطر بباله مثال روسيّ من عهدٍ قريب: في ١٨٠١ كان الإسكندر الأوّل مستأنفا تقليدا تليدا، قد وضع التاج التساريّ على رأس زوجه، إليزابيث آلِكْسيِفْنا، الأميرة لويز فون بادنْ سابقا.

يحمل الإمبراطور آنئذٍ، إكليل الغار الملَكيّ، ويضع التاج غير بعيد عن يدي جوزيفين، ملتفتا بظهره عن البابا،- إذ أنّ تاريخ العالَم لا يقدّم مكافآتٍ على المجاملة واللياقة. يبدو نابليون للحْظ عين، على أنّه قد نسي كم يمكن أن تكون قصيرةً الطريقُ من التصنّع إلى الفكَه. فحين

يضع التاج على رأس جوزيفين، تنتشر موجةُ انزعاجٍ بين الحاضرين. لا أحد ممّن كانوا حاضرين بنوتر-دام، كان بإمكانه أن يتجاهل الشائعات حول العلاقة الغراميّة بين نابليون وجوزيفين دو بوهارنيهْ. فالجميع يعلم في باريس كما في المقاطَعات، أنّ جوزيفين لا تستطيع أن تنجب أطفالا لسيّد فرنسا. وإذا كان نابليون مع ذلك، مصمّما على أن يرفع جوزيفين إلى العرش حذْوَه، فإنّ طموحه في تأسيس أسرة ملَكيّة يُرتاب فيه من الوهلة الأولى، بأنّه من قبيل الكوميديا. لكن، ماذا تستطيع التحفُّظاتُ أمام إرادة مصمِّمة؟ وما حيلةُ ابتسامة ترتسم على شفاه التابعين، أمام عبقريّةٍ حسمت أمرها؟ لقد تعلّم نابليون احتقارَ رأي العامّة. وسيُبيِّن للعالَم أنّه يمكن أن تسْلَك في الاتّجاه المعكوس، السبيل المطروقةُ من الجليل إلى المُضحِك. يمكن أن تبدو مراسم الاحتفال مُضحكة، أمّا بالنسبة إلى رجل الساعة، ليست هي غير خطوةٍ على الطريق إلى الجليل.

إنّ احتقارَ الشكليّات شيء، أمّا أخذُها على محمل الجدّ فشيء مغايرٌ: كما كان في السابق، صالحًا، تثبيتُ تسميته قنصُلا مدى الحياة، في ١٨٠٢، بواسطة استفتاء، وكان أيضا مناسبا جدًّا بواسطة استفتاء سريعٍ، التصديق في شهر نوفمبر ذاك، على المناداة به امْبراطورا[1]، سيكون أيضا ملائما، إعلانُ دعوى تأسيس أسرة ملكيّة

(١) يُثبت اقتراع نوفمبر ١٨٠٤ التسميةَ امبراطورا بمليونين وتسعمئة وخمسين صوتا بـ'نعم'، مقابل ألفين وخمسمئة وسبعةٍ وستّين صوتا بـ'لا'. يزوّر نابليون بلا وجَلٍ، نتيجة كانت في كلّ الأحوال وبكيفيّة ساحقة، لصالحه، فيُشهر بالعدد الجملّيّ لثلاثة ملايين وأربعمئة ألف صوتٍ إيجابيّ: ذلك أنّه يُدمج بلا احتراز، الأربع مئة وخمسين ألفا من الأصوات الافتراضيّة للعسكر والبحريّة، ضمن أصوات المدنيّين، وبهذا يبلغ من جانبٍ نسبة الخمسين بالمئة من حيث المشاركة، وهو ما يبدو منشودا من منظور الصورة، ويعبّر من جانب آخرَ، عن التطابق التامّ بين الجيش وقائده.

نابليونيّة، بواسطة تتويج الإمبراطورة. ففي لحظةٍ مثل هذه، يتنزّل الامبراطورُ فوق علم أمراض النساء. وفي بحر ساعةٍ وجودٍ، تُحلّق الإمبراطوريّةُ فوق كلّ ريْبيّة.

تتبدّى خُيَلاءُ نابليون من خلال الحصافة. في كلّ لحظة من لحظات وجوده، وهذا يصدق الآن أكثر تحت قبَب الكاتدرائيّة، يعلم نابليون أنّه ينجُم كأنْ من عدَم. ويبّنٌ بالنسبة إليه، أنّه سيعود إلى العدَم آجلا أم عاجلا، طالما أنّه لم يبلغْ طورَ إنجاز أثره موضوعيًّا. فالأمر يتعلّق بإيجاد الشكل الذي ستكون فيه إدامةُ الانبثاق-من-عدمٍ ممكنةً. ذلك أنّ الطريق من العدَم إلى الشكل المكينِ لا تتأدّى إلاّ عبرَ فعلِ التأسيس.

تكتمل في فكر نابليون، في ١٨٠٤، النتيجةُ الأشدُّ في فنومينولوجيا الرّوح الما بعد ثوريّ: إذا صار الغصبُ والتأسيسُ في أيّ وقت كان، عينَ الشيء الواحد، فلن يكون هذا إلاّ في دولة إمبرياليّةٍ سينتُج استقرارُها عن الهجوم الدائم والناجح. فوحده النجاح الذي يُجدَّد باستمرار، وفي المقام الأوّل نجاحُ الحرب الدائمُ، هو الذي سينسَخ الانبثاقَ من العدَم وسيضمن استقرار الامبراطوريّة وبقاءَها. ومن ثمّ، الجديدُ يقتضي على أسُس إحصائيّةٍ، التوسّعَ الدائم. فما يسمى اليومَ، إكراهَ النموّ، هو في منظومة نابليون، إكراهُ الاثبات الذاتيّ بواسطة الهجوم،- وفي هذه، يندرج فعلُه ضمن تقاليد السياسة الفرنسيّة الخارجيّة منذ لويس الرابع عشر، التي كانت تقوم كليًّا، على الغِوارِ والتوسّع الإقليميّ. لكنّ الهيمنة لم تعُد تستند الآن إلى العناية الربّانيّة، بل تنتج عن نعمة البخْت، آلهةِ اللايقين تلك التي تنتمي منذ النهضة، إلى التعبئة الثانية للاّهوت الأوروبيّ. أوَ ليست سيادةُ الشعب، والثورة، والجمهوريّة إلاّ الاسمَ الجديد للممتلَكات الأميريّة لآلهةِ البخت التي حلّتْ بيننا من جديد؟ فنفيُها الذي فُرض مسيحيًّا، قد انتهى مذْ رفعها

بونابرت من جديد، إلى السلطة، بصفتها شريكةً في الحكم، أمام الملأ وبكيفيّة بيّنةٍ لكلّ امرئ يُحسن قراءةَ علامات الزمان. يحكم الاتّفاقُ كلَّ شيء، لكنّ المصطَفى هو الذي يأمر الاتّفاق. والقاعدة العامّة هي أنّها أوامرُ بالهجوم. «النظرُ إلى الأمام» سيغدو بعد ذلك، شعارَ الّذين يعتقدون أنّ لهم همُ أيضا، العُدّةَ لقيادة الاتّفاق وأمره.

وبالطبع، لا يمكن أن يخضع المستقبل إلى الأحوال السعيدة. يهلّل ألو الألباب المستنيرون أيضا للانْضواء نهائيًّا، تحت سيادة القانون. فما عادوا يريدون ويحتاجون إلى عاهل يمثّل القانونَ باسْم الربّ. أوَ لم توضّح الأنوارُ أنّ عهد «سيادة التعسّف والاعتباط» قد ولّى وانقضى، وأعلنت حلولَ عهدٍ تكون فيه السيادةُ للقانون؟ لكن، مَن هو القانون في الواقع الفعليّ؟ مَن أوصى بالقانون المدنيّ ثمّ نشرَه؟ من حدّد أسلوبَه، ذلك الربطَ بين الوضوح والإيجاز المُلغِز؟ مَن أمر رجالَ القانون في زمن القنصليّة، بأن يكتبوا بلا انقطاع، دساتير جديدةً تتناسب مع كلّ طور جديد من أطوار صعود نابليون؟ مَن كان يتنزّل بالقدر الكافي، فوق القانون، ليأمرَ بأنّه يصدُق على الجميع؟

حين ينظر نابليون في ذلك اليوم، إلى الماضي، وقد بلغَ وقتئذ سنَّ التاسعة والثلاثين، يدرك أنّه لا يعدو كونه ابنَ فِعاله،- وُلْدَ صنائعه، كما كانت تقول الصياغة المحبَّذَة في ذلك العصر. ولا أحد كان يعلم أفضلَ منه، أنّه ما من أحد غيره كان سيكون بإمكانه أن يُنجزَها. فلا أحد سينجح في تكرارها على مرّ القرون، ولا أحد سيفضُلُه إلى أبد الآبدين. لقد صار ساريًا معه، مبدأُ الغضب الدائم. ذلك أنّ امْبراطوريّتَه هي القلب الدائم للحكم مزيَّنًا بسيادة الدستور، ومغروسًا في تهليل الشعب المنتشي. وما دام يعتقد أنّه يُجسّد الثورةَ، كان بإمكانه أن يُلقّن غيرَه أنّه «لا بدّ للثورة أن تتعلّم ألاّ تتوقّع أيّ شيء». في الأثناء، كان عهدُ التكهُّن بالنسبة إليه، قد بدأ. إذا كان نابليون قد أعلن بخطابه في ١٨

برومير ١٧٩٩، أنّ الثورة قد انتهت، فإنّه يراهن عندئذ على أنّ الإمبراطوريّة الجديدةَ ستسُدّ كليّا، الفجوةَ الثوريّة. لذلك، سرعان ما سيُبطل أقوى رمز للوقْف الكبير، الروزنامةَ الثوريّةَ المضادّةَ للمسيحيّة، بأسماء شهورها ذاتِ الطابع الشعريّ الزائف، وبأسابيعها الكريهةِ ذات العشرة أيّام: منذ الأوّل من جانفي ١٨٠٦ تعود فرنسا بعد قوس من حالة الاستثناء الكرونولوجيّ دامت ثلاثة عشر عاما، إلى التعداد الزمنيّ السائد في أوروبّا، أي إلى الروزنامة الكاثوليكيّة-الغريغوريّة.

في ذلك الوقت، كانت فكرةٌ ثابتةٌ تشغل بالَ نابليون: ليس ألجأَ لديْه من أن يكون له خليفةٌ شرعيّ. فيرشّح ابنًا يمكن أن يترك له إرثَه كما لو كان يعرف صيغةً تجعل نمطَ نجاحه ممّا يُتوارَث. وعلى هذا الوهم يتوقّف تطاولُه اللاحق على المستقبل: ذلك أن ما يجول بخلَده هو تَحْدارٌ يشي بمفارَقة. بما أنّه هو نفسُه كالمنبثِق من العدَم، فإنّه يريد أن يضع في العالَم، ابنًا ينجمُ عن فيضِ مشروعيّة. ومن ثمّ، يتقصّد بكلّ قوّةٍ، وريثا لن يتبنّى الطابَع الغاصِبَ للأب، بل يستأنف بريقَ الأصلِ لنجاحٍ راسخٍ وللإيمانِ بإمكان إعادته. يغذّي سيّدُ فرنسا استيهامَ خلَفٍ يذهبُ بعيداً في المستقبَل، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار الواقعةَ الفجّةَ التي كان الرجل الوحيد في عصره الذي أدركَها بالتمام: لن تكون المشروعيّة ما بعد بونابرت، سوى مجاوزة دائمة للاّمشروعيّة بواسطة تكرار الدليل على النجاح. وهذا تحديدا ما لم يفهمْه نابليون الثالث، ابنُ أخ نابليون الذي كان قد اعتلى سدّة الحكم بمعجزةٍ، ما بين ١٨٥١ و١٨٧٠، وكان قد تبنّى الثاني من ديسمبر تاريخا لتجْليته، حين أطلق شعارَ 'الامبراطوريّة هي السلم'، وأخذ يتعثّر من حرب رعناء إلى أخرى.

لقد بدأ مع نابليون الأوّل عهدُ تكوين المشروعيّة بواسطة التصفيق والتهليل: فتظهر الخطاطةُ الجديدةُ في بادئ الأمر، مع الملَكيّة

الاستفْتائيّة التي تريد أن تعيش من تصفيق الشعب تصفيقا لا يخمُد. بعد ذلك، ستطغى شعائرُ التهليل المصطَفى التي تُنظَّم في شكل انتخابات برلمانيّةٍ واستقصاءٍ مستمرٌّ لمزاج الجماهير بواسطة الاستفتاءات. فالسياسة الجديدةُ هي بنتُ قيْسِ التهليل والتصفيق.

تكمن نقطةُ ضعف نابليون في استيهاماته التي تتعلّق بإضفاء المشروعيّة. فهو يريد أن يكوّن الاسرة المالكةَ التي تَعيّن أن يفهم في شأنها قسْرًا، أنّها لا يمكن أن توجد البتّة. وهو يعلم ولا يريد أن يعلَم أنّ المسوخَ لا ذُريّةَ لها. ذلك أنّه يرغب في أن يُنجب من صلبه للعالَم، ابنا سيحذو حَذْوَه. لكن كيف له أن يتجاهل أنّ السليل لن تكون أبدا بحوزته الوسائلُ التي بها سيخلُفه؟ لا تستطيع الإمبراطورة جوزيفين أن تهبه مثلَ هذا الولد. وامرأةٌ أخرى لها زادٌ بيولوجيّ ملائمٌ لن يكون بإمكانها هي أيضا أنْ تهبه ما يرغب فيه. حتّى القريبون منه يشكّون في إمكان تحقّق مطمحه. فهذه الأمنية هي في حدّ ذاتها ممّا لا يمكن الاستمْساكُ به.

أنّ نابليون يتوّج في ذلك اليوم، جوزيفين، فهذا يُظهر أنّه يعي جيّدا أنّه كان يتحرّك ضمن المُحال، مع أنّه كان قد أسقطَ هذه المفردةَ من مُعجمه. لقد أقرّ العزمَ على إرادة ما يتمنّى. وهو يفعل هذا شعورا بالسلطة، لأنّ السلطة هي القدرةُ على هزْم الوقائع وفلِّها. ما يحدُث آنذاك، هو محضُ مصادرَةٍ على الورقة البيضاء للإرادة. فلقد بدأت ديكتاتوريّةُ التصنُّع، وهربَ الواقع الفعليُّ من الكاتدرائيّة مُطأْطِئًا رأسَه، كما هرب النمساويّون هرِعين من مارِنْغو، ذاتَ مساءٍ، في أرض مكشوفةٍ.

يجد نابليون نفسَه يومَ تتويجه، بين هُوّتيْن. العدَم من خلْفه، والمحالُ قُدّامَه. لقد انفصل إلى الأبد، الأصلُ والمستقبَل في وجوده. ذلك أنّه هو نفسُه الحاضرُ المطلقُ المفتوح على الأمام. لقد كان هيغل

على حقّ حين تعرّف فيه إلى روح العالَم وهو يمتطي جوادا: فالفارس الذي رآه الفيلسوفُ يمتطي جوادا يختَبُّ، في أكتوبر ١٨٠٦، على مشارف يِنَّا، قد كان تجسيدا لوضعيّة العالَم الجديدة. من منظور تاريخ العالَم، كان نابليون الفردَ الذي وضعت معه الحداثةُ أوراقها على الطاولة. ذلك أنّه كان رجلَ السقوط اللامشروط إلى الأمام. «يشْرعُ المرءُ، ثمّ يرى»: كذلك كان شعارُه عند بداية المعارك. أمّا هيغل الذي كان غير قادر على تصوّر روح عالَم في سقوط، فيجعل من نابليون أسطورةً، كأنّه تمثالٌ خيَّالٍ، فردٌ «ينقضّ على العالَم ويسيطر عليه». بيد أنّ نابليون كان يرى استرداديًّا، سلطتَه بكيفيّة أكثر واقعيّة. يدوّن لاس كاويس قولَه: «الحقيقةُ هي أنّي لم أكُ أبدا سيّدَ حركاتي؛ لم أكن أبدا أنا نفسي بالتمام . . . لقد حكمتني الأحوال والصروفُ دائما . . . لم أكن أبدا سيّدَ أفعالي، لأنّي لم أكُ مجنونا حدَّ قهرِ الأحداث وإدراجها ضمن منظومتي؛ بل على العكس من ذلك، كنت أطوّع منظومتي للأحداث.»[1]

في نهاية المطاف، حين كان نابليون يذّكَر في أثناء بِطالته المريرةِ في سانت-إيلين، المنحنى الحادَّ لوجوده، كان قد فهم أنّ الحركةَ كانت أقوى من أيّ امْرئٍ فاعل ضمن نطاقها. وكان يُفترض أن تبدوَ المجهوداتُ التي بذلها في سبيل رأْب الفجوة،- إرساءُ الإمبراطوريّة، إنشاءُ أسرة مالِكة، الصُلحُ مع آل هابِسْبورْغْ، على أنّها ارتجالٌ كان طابعُه المتقلقِلُ قد نتج عن أحوالِ تكوُّنه. أمّا «الإصلاح» الما بعد نابليونيُّ في فرنسا وأوروبّا فلم يكن من جانبه ولا ريبَ، إلاّ محاولةً قاصرةً لمحوِ فُغور الفجْوة ضمن العالَم المِسْراع، بواسطة العودة إلى

(١) ورد الشاهد عند باتريس غينيفِّي، «'نابليونُ' فرونسوا فوري»، ضمن: حياة الأفكار - *La vie des idées*، ١٦ نوفمبر، ٢٠٠٧، ص. ١٣.

الأحوال السابقة. فال«هدوء الرَمْسيُّ» الذي كان قد طغى على العالَم القديم من ١٨١٥ إلى ١٨٣٠، بل وفي بعض الأماكن إلى حدود ١٨٤٨، لم يكن سوى علامة على المحاولة التي لا طائل منها، في التعافي من الكسْر بواسطة غيْبوبةٍ اصطناعيّة لنظام قديمٍ مستأنَف.

حتّى السيّدةُ دو بومبادور كانت قد فعّلت بكيفيّة مزيّغةٍ، ضمن أشكال ثقافةِ بلاط آلِ بوربون، رغبتَها اللامشروطةَ في البقاء إلى جانب لويس الخامس عشر. فربّما توصّلت هي وحدها، بما هي فرد تاريخِ العالَم في صيغة المؤنّث في القرن الثامن عشر، إلى أن ترغبَ نزوعاً إلى الأمام، وأن تعيشَ على منوال التقهقُر إلى الخلْف. ذلك أنّ طريقتَها الطائشةَ في قلب نظام الحكم القديم كانت قد تسرّبت بكيفيّة غير لافتةٍ، إلى الأحوال القائمة. وتغلْغلُها في واقع البلاط إطاحةً به، كان يبدو في الظاهر، على أنّه تعزيزٌ له. لقد كانت الحياةُ العجيبةُ لجانْ-أُنتوانيتّه، تكوّن فرْقاً لم يكنْ في الخارج، فرْقا. أمّا نابليون، الأعجَبُ، فقد أثار فوارق أشدَّ من أيٍّ كان قبْله، إذا استثنيْنا من المقارنة، مؤسّسي «الديانات» الكبرى. فهو قد جمع قسرًا، بين الرغبة الجامحةِ والميلِ الوجوديّ الموجَّه، في زوْجٍ غير مستقرّ. لقد بحث عن الوحدة بين الهجوم وبين واقع الحال القائم، فوجدها على مرّ عقْد من الزمن لا نظيرَ له. هو ذا ما كان الفعل الذي كانت أوروبّا ردَّ فعلٍ عليه.

لم يُدرك نابليون إلى آخر لحظة، أنّ نجاحه الأوسعَ والأبهَر، سيكون مُفترَضَه، فشلُ مشروع الأسرة الحاكمة. أمّا الفكرةُ السائدةُ عموما فهي أنّ فشلَه قد بات محتوماً في ساحة معركة واترلو، على بُعد أميال من جنوب بروكسيل. لكنّ هزيمتَه الحاسمةَ كان قد تكبّدها عند مهْد ابنه الذي ولد في مارس ١٨١١، في تويليري، في باريس، الابنَ الذي نادى به في حركةٍ مسرحيّة، «ملكا لروما»، كما لو أنّ المحور الامبرياليّ الجديدَ باريس-روما، كان سيكون واقعَ حال قائما.

حين حمل نابليون الرضيعَ بين يديه، تعيّن أن يستشعر أنّ لفظَ «محال» قد عاد إلى متنه اللغويّ. في بادئ الأمر اعتقد الجميعُ أنّ الطفل الذي رأى النورَ بقوّةِ المِلْقَط، كان قد وُلد ميْتا، فوُضع جانبا على سجّادٍ. وعندما صدرت عنه في نهاية المطاف، علاماتُ حياةٍ، سادت بعضُ دهشةٍ ممزوجةٍ بالفرح. ومع ذلك، حتّى إن أخذ الوليدُ يبكي ويُبدي ما يشي بالحياةِ أمام دهشة المحيطين به، فإنّ «الموضوع الثمينَ للنقل والتوريث»، هيْلمانَ المشروعيّةَ، لن يكون البتّة من نصيبه. ولم يغيّر من ذلك أيُّ شيءٍ، حتّى حين اعتنى إمبراطورُ النمسا، فرونسوا الثاني، بحفيده، في السنوات اللاحقة، خيرَ عناية. فبعد نفي والده إلى الجزيرة المحتومة، رفعه إلى رتبة «دوق الرايشْشتاتْ». ولم يكن أحدٌ قد سمع قطُّ بمثل لقب النبالة هذا. مذّاك، ما سيتفانى الأباطرةُ في إخراجه، سواء في فيينّا أو موسكو أو باريس أو برلين، سيجري مجرى التوليفةِ بين الساسة والأوبيريت. أمّا اللقب الرومنسيّ «ملك روما» الذي كان الأب قد ابتكرَه لابنِه، فينكشف على أنّه تُرَّهةٌ مثله مثل لقب «نابليون الثاني»؛- وكذلك الأمرُ في ما يخصّ ما كان في الظاهر قرانا متناغما لنابليون بماري-لويز، ابنةِ هابسبورغْ، ذاتِ الثمانية عشر ربيعا، التي كانت تعتبره قبل أن تلتقيه شخصيّا، مسيحا دجّالاً، ومع ذلك تزوّجها في مارس ١٨١٠، بعد أن نجح في تطليق جوزيفين في ١٨٠٩، التي كان شهرا بعد ذلك، قد أحْبَلَها على عجلٍ، عند قدومه إلى باريس.

أنّه حتّى الابنُ البيولوجيّ والشرعيُّ قد بقيَ ارتجالا[1]، فهذا يُظهر للعيان حقيقةَ علاقةِ نابليون بالمستقبَل. ذلك أنّ المفعول الهائلَ الذي

---

(١) لقد حاول نابليون تأمين مستقبل ابنِه الآخر، الكسوندر فالِفْسْكي، الابن غير الشرعيّ الذي وُلد في ماي ١٨١٠، وأنجبته ماريا فالفسكي، فأنشأ له إقطاعيّةً بنابولي، ولكنّه فقد بعد نفيه، كلّ إمكانيّةٍ للتأثير على مصير الولد.

سيؤثّر به على الخلَف، لن يتعلّق بتوريث أسرة حاكمة. أوَ لم يمزّق بظهوره، النسيج النفسيَّ-القانونيَّ القديمَ للسُلالة، وللإرث، وللنقْل؟ بقدر ما كان سيروقُ له شعارُ «من بَعْدي المشروعيّة»، سيقوم خلَفُه الفعليُّ على أشكالِ محاكاةٍ برّيةٍ لا تعدّ ولا تُحصى، ومن دون معايير تحضُّر.

ما تلا ذلك، كان طوفانا من الوجودات النابليونيّةِ في القارّات والجامعات كلّها. فمنذ ١٨٢١ سنة وفاته، إلى أيّام الناس هذه، يعمّر أبناؤه أولادُ الطيْش، محاضراتِ قِمم رجالات الدولة في أصقاع الأرض كلّها. فتراهم ينشّطون أكاديميّات الفنّ، والمنابر الفلسفيّة، والروايات الروسيّة، وطوابقَ إدارة البنوك الكبرى، ومكاتبَ إدارة دور الأوبرا، وأعلى الوظائف في تجمّعات المؤسّسات ذات الجنسيّات المتعدّدة،- من دون الحديث عن أخلافه المرضي الّذين كان شطرٌ منهم يماهي نفسَه به، وكان الشطر الآخرُ منهم يرى نفسَه ابنا له، حتّى آل بهم الأمر إلى مستشفيات المجانين في بيسيتْرْ وشارنتون، في فرنسا وفي مدن أخرى من أوروبّا. في سنة ١٨٤٠ وحدها التي نُقل في أثنائها جثمانُه من سانت-إيلين إلى باريس، دوّنَ الطبيبُ فوازان في بيسيتر، حجْرَ ثلاثة عشر أو أربعةِ عشر إمبراطورا[1]. وليس مستبعَدا أنّ زرادشتَ نيتشه نفسَه الذي كان ينظر إلى المستقبل معلنا الإنسان الأرقى، إنّما يلتفت في الحقيقة، بنظره صوبَ الكورسيكيِّ العنيف. وإلاّ كيف كان لنيتشه أن يجعله يقول: «تاجُ الضاحكِ هذا . . . : لقد كنت تتوَّجْتُ به بنفسي. . .»؟[2]

---

(١) لور مورا، الرجل الذي كان يعتبر نفسَه نابليون. في تاريخ سياسيٍّ للجنون، باريس ٢٠١١، ص. ١٦٣.

(٢) فردريش نيتشه، هكذا تحدّث زرادشت، IV، في الانسان الأرقى ١٨.

يجسّد أخلاف نابليون مفعولاً لا يتعلّق بالإرث، بل يقوم على تكرارٍ برِّيّ. ذلك أنّ طوفانَ الطموحاتِ المختلّة ما بعد بونابرت، الذي لم يزل يشهَد إلى اليوم روافد جديدةً غيرَ متوقَّعة، يخضع إلى ترابطٍ ما يَعْدم الرباطَ، ترابُطا يتعرّف فيه المرءُ إلى خطّ الواقع الفعليّ بعد الفجْوة. هو ذا ما أطلق عليه المؤرّخون الشموليّون الجدد بعد أن حكمت عليهم مهنتُهم بمغالطة زبائنهم، اسمَ «تاريخ العالَم».

الخلَف الأوّل الذي ترك بصمةَ قدمه في أخبار جزر الكاراييب، كان قد استشهد بنابليون من قبل أن يكون بإمكانه التفكيرُ في إنجاب وريثٍ بيولوجيّ عن طريق مصاهرة آل هابسبورغ. بعد أشهر معدودة من تتويج الإمبراطور بسان-كلو، في ماي ١٨٠٤، كانت الشرارةُ اللقيطةُ-الغاصبةُ قد انتقلت من باريس إلى سان-دومانْغ التي كانت منذ وقت قصير مستعمَرةً فرنسيّة، وسُمّيت هايْتي بعد الثورة الناجحة لمجموعات المتمرّدين السود ضدّ الهيمنة الأوروبيّة.

في السادس من أكتوبر ١٨٠٤، كان الجنرال جان-جاك ديسّالين (١٧٥٨-١٨٠٦) ذو البشرة السوداء، قد نصّب نفسَه امبراطورَ هايتي. كان على يقين راسخ أنّ إجادةَ القراءة والكتابة لا تنتمي إلى واجبات رجالات الدولة. فالرجل الذي وُلد في ١٧٥٨ على الجزيرة، وبقي طيلةَ الثلاثين عاما الأولى من عمره، عبدا في مزارع القصب السكّريّ، كان قد لاقى نجاحا ومهابةً بصفته ضابطا، في صفوف الجيش المتمرّد تحت إمرة القائد الثوريّ ذي الحضوة بين الناس، توسّان لوفيرتورْ. كان قد أعلِن استقلالُ بلاده قبل ذلك بتسعة أشهر، في الأوّل من جانفي ١٨٠٤. ومع هذا الحدث من شهر جانفي، كانت المستعمَرة الفرنسيّة القديمة قد اتّبعت المثال الأمريكيَّ،- مع الاستحواذ على الأنموذج

النابليونيّ لمايو ١٨٠٤. فبواسطة فعل التتويج الذاتيّ هذا، يسبق ديسّالين بشهريْن وفي موطنه القديم، المثالَ الذي يحتذي به، - أمّا هل كان نابليون على معرفةٍ بأنّ صِنْوَه الكاراييبيَّ قد تقدّمه، فهذا ممّا لا يمكن الجزم به. ما عسى يكون تعليقُه؟ ربّما القول بأنّ الوصوليّين من سكّان الجُزر قادرون على كلّ شيء. لقد قدّم ديسّالين مثالا على فهمه للاسْتقلالِ حين أمر بإعدام جميع الفرنسيّين الذين لم يغادروا هايتي، مقابلَ الفظاعات التي ارتكبها جيش نابليون. بعد تتويجه بعامين، سقط ديسّالين ضحيّةَ عمليّةِ اغتيال دبّرها خلفُه.

وفضلا عن ذلك، يُفترَض أنّ المحاكي الفرنسيَّ المتأخّر لنابليون، الإمبراطور-المفاجأة نابليون الثالث، كان له هو أيضا، صنوُه الهايتيُّ ممثَّلا في العبد الأسود القديم، فوستان سولوكْ. كان قد تولّى الحكم من ١٨٤٩ إلى ١٨٥٩، تحت اسم فوستان الأوّل، بصفته امبراطورا مرتجَلا على رأس بلد ممزَّق. أمّا بطشُه الفاخر فقد قدّم في هايتي أيضا، مصداقيّةً لنماذج أوروبيّةٍ تعود إلى عهد غيرِ بعيد. ذلك أنّ فوستان كان قد استنسخ في حدود إمكاناته، وبالتفصيل، أشكال الإمبراطوريّة الثانية ورموزَها. لقد ساوى السيّد الضاحك لإمبراطوريّة الأرواح الكاريبيّة الذي كان يحركّه مزاجٌ أكثرُ مسكونيّةً ممّا هو دارج في عصره، بين شعيرة الفودو في جزيرته وبين الشعائر الكاثوليكيّة، في استهجانٍ كبير للفاتيكان البعيد الذي كان يتمسّك بالتمييز بين الإله الواحد وبين التجلّيات الطيْفيّة العديدة، أكثرَ ممّا كان بالإمكان أن يفسَّر لهذا الرجل السخيّ الذي يتجاهل تلك الفويْرقات.

هل سيتعيّن علينا اليومَ تأكيدُ أنّ نماذج زائفةً قد سلبت أولئك المحرَّرين من الاستعمار المتأبّهين هويّتَهم الحقيقيّة؟ أو أنّ المرء سيفهمهم بكيفيّة أفضل، إذا اعتبرهم منتحلين حصيفين للقوى الغربيّة المهيمِنة؟ أوَ لم يكونوا من البداية نسّاخينَ ساخرين سيتندّرون مسبَّقًا،

بالدراسات الما بعد كولونياليّة في نهاية القرن العشرين، بخطاباتها الشاقّة حول الطموح التابع والهجانة والاعتراف؟

لحسن حظّه، لم يعِ الرجلُ الذي توّج نفسه بنفسه، وجاءه البابا لمباركته، إلاّ بإحدى الهوّتيْن حين كان يقف أمام هيكل نوتر-دامْ، أعني الهوّةَ التي انفغرت خلفَه وكان قد خرج منها. ستبقى كورت إلى الأبد، عشَّ صخورٍ بلا دلالةٍ، مخفيًا في أدغال جبال كورسيكا. بعد المبارَكة، يلتفت نابليون إلى أخيه الذي يكبره بعامٍ، فيهمس له قائلا: «جوزيف، آهٍ لو كان بمقدور أبينا أن يرانا!»

زوريخ، في ٥ فيفري ١٩١٦

لقد اكتملت الفُغرةُ التي يسمّى «حداثةً» نتاجُها البيّنُ، على مرّ القرن التاسع عشر، بوتيرةٍ لا اهتزاز فيها، كما لو كانت تتبّع في ذلك، خطّةً خفيّةً، وعلى الرغم من جميع الإصلاحات والحلول الوُسطى التي استُحدثت بجدّ. فكان بحثُ القوى الأوروبيّة عن مكانةٍ تحت الشمس الما بعد نابليونيّة، يتقدّم بانْحتامٍ كان يشبه قدَرا كونيّا. وفي حين كان أصحابُ كارل ماركس يريدون التعرّف في «علاقات الإنتاج»، إلى قاعدة الحياة الاجتماعيّةِ التي ستتوّجها بنيةٌ فوقيّةٌ متقلْقلةٌ تتكوّن من أوهام دينيّة وقانونيّة وثقافيّة، كانت القوى الفعليّة الدافعةُ للتطوّر قد تحوّلت منذ وقت طويلٍ، إلى منظومةِ اسْتيهاماتٍ مسلَّحةٍ. كانت الأطماعُ التوسُّعيّة تَدفع إلى اكتساح الأسواق العالميّة وأعالي البحار، وكانت تطالب بتوصيفات وبمفاوَضات للعالَم جديدة. أمّا سائر محاولات الدول-الأمم الأوروبيّة لتوطيد الفجوة والسيطرة عليها بواسطة سياسة توسّعيّة، فلم تُفلح في ضبط ما كان يتورّم من كلّ الجهات، فائضَ طاقاتٍ توشك أن تتصادم.

لقد أعطت طلقات الرصاص بسراييفو في ٢٨ جوان ١٩١٤، إشارة الاحتراق الذاتيّ للقوى الفائضة التي كانت قد تراكمت داخل الأمم المتعادية. ذلك أنّ الوكالات الكبرى للسلطة السياسيّة كانت قد اتّخذت بلا استثناء، في خلال القرن التاسع عشر، شكلَ امبراطوريّاتٍ قوميّةٍ لها صناعاتٌ قويّةٌ وجماهيرُ متقلّبةٌ ومشاريع استعماريّةٌ توسّعيّة. ولم تكن تتوفّر فقط على أساطيل وعلى جيوش قارّة ووسائل إعلام تثيرُ أزماتٍ هيستيريّةً، بل كان بإمكانها أن تلجأ إلى مؤسّسة الخدمة العسكريّة الكوْنيّة التي كانت قد استُلهمت من الثورة الفرنسيّة. هو ذا ما رفع مبرهَنةَ الجمْعويّة السياسيّة والميتافيزيقيّة إلى شكلها الحديث، وكما تجلّت في عهد الحروب النابليونيّة: طبقا لهذه النزعة، وعلى الرغم من كلّ الخطابات حول الكرامة المقدّسة للكائن البشريّ، لا ينتمي الأفراد في نهاية المطاف، إلى أنفسهم، بل عليهم في هذا العصر أيضا، أن يقبلوا في الحالات القصوى، بأن تستنفدَهم «ثقافاتُهم» وتُفنيَهم.

وكما جرت به العادةُ، وافقت سلطةُ القدَر في صائفة ١٩١٤، على أنْ تضع منظّماتٌ تابعةٌ الكارثةَ على السكّة. فالمرء يعلم مذّاك، أنّ مَن يراهن على نهاية العالَم، حسْبُه أن يوكل إلى موظّفين نمساويّين مهمّةَ تنفيذ العمليّة. ولولا هذا، مَن كان سيسلّم بأنّ عربةَ وليّ العرش فرانتس فرديناند وزوجِه صوفيا، كانت ستسلك مرّة أخرى وبعدَ قذْفِ قنبلةٍ أوّل، الطريقَ وسط الجمهور، في الاتّجاه المعاكس، إلى أن يرتكب السائق بعد نصف استدارةٍ، خطأً إضافيّا فيضع العربةَ مباشرةً، بالقرب من الجسر اللاتينيّ، في مرمى مسدّسِ صاحب الطلقة الناريّة القاتلة، غارفيلو برنتسيبْ، الشابّ المتهوّرِ ذي التاسعة عشر ربيعا الذي كان قبيْل ذلك وبسبب نحافة بدنه، قد رُفض طلبُه الانْضمامَ إلى صفوف الوحدات المسلّحة لتحرير صربيا؟ لم يكَد تاريخ العالَم المحدَثُ يغيّر شيئا من طريقة كتابته، ما عدا هذا الفويْرق: فضلا عن المضحِكات

التي حفّت بتصرّفات نابليون في لحظات حاسمة شتّى، أخذَ الخُلف ينتقش على خطوط هذا التاريخ.

في العواصم المتورّطة، فيينّا، بلغراد، برلين، موسكو وباريس، كان المسؤولون على وشْك البتّ في النتائج التي سيتعيّن استخلاصُها من حادثة سارايفو[1]. أمّا سهم ألمانيا في تقرير النتائج فقد تمثّل أساسا في الفعل الطائش لكاتب الدولة للشؤون الخارجيّة، غوتفريد فونْ ياغوفْ الذي أرسل من برلين، إلى الحكومة النمساويّة، إشاراتٍ لم يكن بمقدورها أن تفهمها إلاّ باعتبارها مؤازرةً عمياءَ لسياستها المتعجرفة إزاء صربيا. لكن، أوَ لم يرغب مستشار الرايشْ، بيثمانْ هولْفيغ، هو أيضا في أن يمثِّل بالصرب؟ أمّا الباقي فكان من صنيع «الرّوح الألماني» الذي شوّهه الرّوحُ العسكريّ، وكان نيتشه قد عاين في خصوصه أنّ ميزاتِه تتحدّد في «الطاعة والسيقان الطويلة». وأمّا الإمبراطور فلهلم الثاني فقد قدّم مثالا على تصوّره للسياسة العالميّة، حين ركب بحرَ كيلْ في السادس من جويلية، على متن يخْته في اتّجاه النرويج، لكي لا يعود إلاّ في الثامن والعشرين من جويلية،- فلم يرَ في حادثة سرايفو أيّ دافع لتغيير خطط عطلته.

وبما أنّ الميل إلى إشعال فتيل الحرب قد ساد الأجواءَ، كان عدد لا يُستهان به من الفاعلين على استعداد للاستفادة من المناسبة المواتيةِ حتّى يكون لهم سهمٌ في الحريق العالميّ الذي أخذت بوادره تظهر للعيان. فكانت شرارةُ سرايفو تنتقل على مرّ شهرٍ، بين دهاليز الديبلوماسيّة الأوروبيّة،- بعد ذلك، سُمّي هذا المسار بكيفيّة مهذّبة، بـ«أزمةِ جويلية». ثمّ في نهاية المطاف أجمعت الأطراف المتناحرةُ

---

(١) كريستينا بوبْلْمانْ، جويلية ١٩١٤ - كتابٌ دليلٌ: كيف نبدأ حربا عالميّة، ونزرع بذور حرب ثانية، برلين ٢٠١٣.

الرئيسيّةُ على أنّه يُفترض أنّ ذلك قد كان القدَحَ المنتظَر لحرب كانت تُعتبر محتومة. فلم يلبثْ كلّ شقّ أن أعاد صياغة المجرى على هواه، إلى أن صار بإمكانه تبرير قراره بما هو إجابة مفروضةٌ عن ضرورة مقدَّسة، على استفزاز الآخرين الذي لا يُطاق. نُحسن القول حين نقول إنّ الحرب العالميّةَ تجري أحداثُها تلقائيّا.

لقد دخل التهليل الكثيفُ بعد إعلانات الحرب في ألمانيا وأمم أخرى، كتبَ التاريخ تحت مفهوم ضميمةٍ: «أحداثُ أوت». فما زالت عواصف الأهواء في أوت ١٩١٤ تكوّن سرّا أخلاقيّا وفضيحةً أنثربولوجيّة،- مع أنّه سيكون من الأنسب الكلامُ عن فضيحة أخلاقيّة وسرّ أنثربولوجيّ. إذ إنّه من البيّن وجودُ أخطاء عميقة ضمن المقولات الانفعاليّة، تُظهر المسير إلى الدمار على أنّه سفرٌ إلى السعادة(١).

يلزم المرءَ قدْرٌ معتبَر من رباطة الجأش لكي يقرأ الإحصاءات التي تحدّد حصيلة الحرب العالميّة الأولى. ذلك أنّه سيتعيّن على المرء قبْل تفحُّص القوائم، ألاّ تكونَ منه على بال القضيّةُ التي يقول فيها لودفيغ فيتغنشتاينْ إنّ البشريّة جمعاءَ لا يمكن أن تكون في ضيق أشدّ من الذي يكون فيه إنسانٌ معزول.

تبعا لهذه القوائم، سقط قتيلا في الحرب من الجانب النمساويّ-المجريّ، مليون ومئتا ألف جنديّ، فضلا عن ثلاثة ملايين وستّ مئة ألف جريح؛ أمّا من جانب الرايش الألمانيّ، فقد سقط قتيلا، مليونَا جنديّ، فضلا عن أربعةِ ملايين ومئتيْ ألف جريح، وما يقارب مليونَ

(١) في تقديري، التأويل الأكثر استساغةً للأحداث كان قد صاغه هرفريدْ مونْكلِرْ في كتابه حول الحرب العالميّة الأولى (الحرب الكبرى. العالَم - من ١٩١٤ إلى ١٩١٨، راينبيك، هامبورغ ٢٠١٣)، من حيث يتأوّل نشوات أوت ١٩١٤ باعتبارها مناسبةً لتحوّلٍ كثيفٍ إلى ذواتٍ: كثير من الناس أدركوا دفعةً، إمكانَ التحوّل من منزلة الضحيّة الطيّعةِ المنفعلة إلى الفاعل بتقديم القرْبان.

قتيل مدنيّ؛ وأمّا من الجانب الإيطاليّ، فقد سقط قتيلا، ستّ مئة وخمسون ألفَ جنديّ، وجُرح تسع مئة وخمسون ألفا، وقُتل أكثر من مليونِ مدنيّ.

ولا تقِلّ فظاعةً أشكالُ الشطط في معسكر الحلفاء: ففضلا عن الضحايا الرّوس، أي المليون والسبع مئة قتيل، وما يناهز الخمسة ملايين جريح، والمليون قتيل مدنيّ، تكبّدت خسائر جسيمةً، فرنسا بمليون ومئتي ألف جنديّ قتيل وأربعة ملايين جريح، وكذلك بريطانيا العظمى بسبع مئة وعشرة آلاف قتيل ومليون وستّ مئة جريح. أمّا إذا أضفنا إلى الخسائر البريطانيّة، القتْلى من الكومّنوولثْ: المستعمرات الإفريقية (ثمانية وأربعون ألفا)، الاستراليّون (تسعة وخمسون ألفا)، نيوزيلندا (ستّة عشر ألفا)، الهنود (اثنان وسبعون ألفا)، الكنديّون (ستّة وستّون ألفا)، فإنّ المرء لا يفهم فقط لماذا كانت تسميةُ الحرب الأوروبيّة التي دارت من ١٩١٤ إلى ١٩١٨، بالـ«حرب العالَميّة» تسميةً صائبة. ذلك أنّ الإحصاءات تجعلنا نفهم أيضا، بواسطة أيّ طاقةٍ كانت موجات التجنيد والتعبئة قد غمرت شطرا كبيرا من الكوْكب. إذا جمعنا الضحايا التي تنتمي إلى ثماني وثلاثين دولة متناحرة منها ثماني وعشرون كانت قد عبّأت فيالق جُند برمّتها، تحصُل لدينا أرقامٌ تتعدّى كلّ خيال وكلَّ شعور: ممّا يفوق واحدا وسبعين مليونَ مجنّد، قتُل في جبهات المعارك، تسعة ملايين وثلاثمئة، وجُرح أكثر من واحد وعشرين مليونا، وأكثر من سبعة ملايين وثماني مئة مدنيّ فقدوا حياتهم.

ويتبيّن من ذلك أنّ اثنين وستّين مليونا من المحاربين القدامى كان بإمكانهم أن يتحوّلوا إلى مصادر اجتماعيّةٍ للإخبارِ عمّا عاشوا، كلٌّ من منظور ثقافته الأصليّة. كان هذا بالإضافة إلى الصمت الفصيح والمشين للعائدين من الحرب، قد ساهم بالضرورة في دخول الحضارة الغربيّة

وإنْ بمماطلةٍ، في طورٍ ما بعد بطوليٍّ لن يظهر للعيان قبل النصف الثاني من القرن العشرين. وحدَهما الولايات المتّحدة الأمريكيّة والاتّحاد السوفييتيُّ بقيا خارج هذا المنقلَب، من حيث تمسّكا كلاهما حتّى بعد الحرب العالميّة الثانيّة، بالنمط البطوليّ-الإمبراطوريّ بالتزامن مع التوجّه نحوَ قيم ثقافة الاستهلاك.[1] يتحدّث المؤرّخ وِليام بلوم عن العسكرَة الأمريكيّة الدائمة باعتبارها قوّةَ «إبادةٍ للجماهير»[2] ظاهرةً وخفيّةً في آن، بينما يقدّر الباحث في شؤون السلام، يوهان غالتون بما بين ثلاثة عشر وأربعة عشر مليونا، عددَ القتلى الذين أبادهم الجيش الأمريكيُّ وووكالة المخابرات الأمريكيّة بين ١٩٤٥ و٢٠١٠.

في معظم سرديّات تاريخ الفنّ في القرن العشرين التي أُخرجت بعْديًّا، يرد الخامس من فيفري ١٩١٦ باعتباره التاريخَ الرسميّ لولادة حركة الدادا التي سُمّيت فيما بعد، بـ«الداداديّة». في ذلك اليوم افتتحت جماعةُ فنّانين قلائلَ يقودها هوغو بال وصاحبتُه إمّي هينِنْغس، 'كباريه فولتير' في زقاق شبيغلْ، في زوريخ، المكانَ الذي سيصير بعد ذلك، معروفا بين الناس بسوء سمعته. يعاين المرء إلى يوم الناس هذا، المفاعيلَ البعيدةَ لهذه المؤسّسة الغريبة التي أثارت لدى المشاركين، في بحر أيّام معدودة، «نشوةً لا يمكن أن توصف» نتجت عمّا يتعدّى الشهرَ من سلاسل ردود الفعل الفكريّة حملتها خمسةُ أمزجة متناقضة.

يسهل بالتماسف، تفسيرُ كيف وقع تعويض العوَز الفنّي لإنتاجات

(١) من منظور النظريّة التكوينيّة للثقافة، سيتعيّن تحديد الولايات المتحدة الأمريكيّة باعتبارها «ثقافةَ حربٍ في أثناء النوم التوتّريّ». أنظر: هاينر مولمان، **طبيعةُ الثقافات**، مرجع مذكور، ص. ٢١٩.

(٢) فيليام بلوم، **تقويض الأمل. التدخّلات المسلّحة لأمريكا ولوكالة المخابرات الأمريكيّة منذ الحرب العالميّة الثانية**، فرانكفورت على الماين، ٢٠٠٨.

الدادا في تلك الأيّام، إلى حدود نسْخه ضمن السرياليّة الفرنسيّة،- بما كان للدادا من مغزى على صعيد تاريخ الأفكار، باعتبارها وفْقًا في مسار نقل مراسم الأُبّهة الأوروبيّة العتيقة[1]. إذا كانت مشروعةً في إطار نظريّةٍ عامّة في الثقافة، العودةُ إلى عروض كباريه زوريخ وانْبِثاثاتها في برلين، باريس، نيويورك، هانّوفرْ وأماكن أخرى، وكما تقرّرت نماذجَ لمسارات ثقافيّة لاحقةٍ، فليس هذا إلاّ لأنّها ارتبطت بذكرى حدثٍ أساسيٍّ بالنسبة إلى جميع الأطوار الأخرى للحداثة الاستطيقيّةِ وغيرِ الاستطيقيّة: حدثا يمكن توصيفُه بما هو تفجيرٌ لحِسِّ المنظومة لأوروبّا العتيقة بواسطة موقفِ النقطة الصفْر.

أنّ الدادائيّةَ ينبغي أن تُفهم على أنّها في المقام الأوّل، تجلٍّ لتجريبِ النقطة الصفر، فهذا ما يتبيّن من خلال أبعاد ثلاثةٍ لتطوّرها: أوّلا، من خلال تأويل البحث عن النقطة الصفر بما هي تردٍّ وصَبْيَنَةٌ،- حيث يتحدّث هوغو بالْ عن «سذاجة رغْناءَ وصلةٍ بهجةٍ ولاّدةٍ بعرَبة الطفل الصغيرة»، سيُشير إليهما لفظُ «دادا». ثمّ ثانيا، من خلال تحْيينِ التيّار في اتّجاه النقطة الصفر بما هي الآن والهُنا للّعبةِ على رُكح الارتجال، وهذا ما جعل من أمسيات الدادا بزوريخ نقطةَ انطلاق لفنون الارتجال في القرن العشرين. ما يزال إلى اليوم أسطوريًّا، دخول هوغو بال الركحَ في زيّ شامان متخيَّل أطلق عليه فيما بعد، اسمَ 'الأُسقُف السحريّ'. وختاما، من خلال تصوّرِ النقطة الصفر بما هي نقطةُ موتِ المعنى،- وهو ما أفضى إلى التصديق بخطاب اللامعنى، بل عندَ الحدّ الأقصى، إلى إعراض اللغة عن خدمة الدلالة وتكوين الروابط التواصليّة.

---

(١) قارن ما يقول هاينر مولمان عن مفهوم الديكوروم، مستلهما في ذلك نظريّةَ الثقافة عند باتسون بروكْ: **طبيعة الثقافات**، ص. ٩٩ وما بعدها.

مَن يتصفّح أرشيفَ إرث الدادا وأدبيّاتها، يمكن أن يندهش من ندرة الإحالات التي تتعلّق بأحداث الحرب، مع أنّ أشكال الشطط الدائمة التي تُرتكَب على الجبَهات، تكوّن المصادرَةَ العامّةَ لمجمل إنتاجات الدادا. لقد أشار هوغو بال من باب التلميح، إلى العلاقات بين الكباريه وبين الأحداث الجارية في الخنادق: «ما نحتفل به هو في الآن نفسه، تهريجٌ وقدّاسُ قتْلى.» فالدادائيُّ يناهض الاحتضار ودُوارَ العصر القاتلَ.»[1] يمكن أن يكون للوضعيّة الفريدة لظهور الدادا في سويسرا المحايدة، في ١٩١٦، سهمٌ في ذلك التكتّم. ذلك أنّ أغلب النشطاء في زقاق شبيغل، وأيضا الفنّانين الذين نظّموا معارض في غاليري دادا التي دُشّنت مع نهاية مارس ١٩١٧ في شارع بانهوفْ، قد كانوا من المنادين بالسلام. وبعضهم كانوا قد استقرّوا بسويسرا لاجْتناب إدراجهم ضمن قوائم الخدمة العسكريّة. وبما أنّ الدادا كانت قد نشأت عن ثقافة الهروب من الحرب، فكأنّها قد تطوّرت تحت مفعولِ إملاءِ ديناميّةٍ حضاريّةٍ، لتصير بعامّةٍ، مدرسةً في الهروب من التقاليد الثقافيّة. فالهارب من الثقافة يُحرق الأمر بتجنيده خدمةً لصُنُعٍ مكشوفةٍ وغيرِ مبرَّرةٍ تعود إلى منظومةِ سُنَن الدولة العسكريّة، التي حادتْ عن مجراها.

كان قد تعيّن على روح الدادا لكي يحقّق حركةَ النقطةِ الصفر، أن يجتاز شلاّلا من أشكال الرفض، ابتداءً بالرفض المضمَر للخدمة العسكريّة والاستنكار المعلَن للحرب. وبما أنّ فنّاني تلك الأيّام كلَّهم كانوا قد استشعروا الارتباط الوثيقَ بين الواقعيّة الحربيّة وبين الثقافة البرجوازيّة-المثاليّة، سواء على سبيل الحدْس أو عن طريق العرض

(١) دادا زوريخ. نصوصٌ، بيانات ووثائق، تحرير كارل ريها، شتوتغارت ٢٠١٠، ص. ١١ و١٧.

المفهوميّ[1]، فإنّ رفض الخدمة العسكريّة قد تحوّل لديهم على الفور، إلى رفضٍ لخدمة الواقع، متمّما بمناهضةٍ للمثاليّةِ، حتّى لا نتحدّث عن احتقار الوسط الفنّي الدارج للبرجوازيّةِ منذ أيّام الرومنطيقيّة. بقدر ما ترفع الواقعيّة كما المثاليّةُ دعاوى ذهنيّةً في الجِدّ،- سيسخر منهما سارتر بعد ذلك، حين سيتحدّث عن 'العقول الجادّة'، تفضي أشكال الرفض في هذا المضمار، بكيفيّة غريزيّة، إلى رفض شاملٍ لخدمةِ الجِدّ. ستحمل جريدةٌ هجائيّةٌ برلينيّة ساهم فيها الدادائيّون، عنوانَ **الجِدُّ الدامي**. وسيكون بإمكان المرء أن يعلم مذ هذا التاريخ، أنّ محْمَل الجِدّ الذي سيبلغ بُعيد ذلك، ذروتَه مع طُقسيْ هتلر وستالين، يدلّ حقّا على نصف الطريق إلى التدمير الذاتيّ[2].

يقترن رفض الجِدّ قبْليّا برفض الانسجام. فالحركة الدادائيّة بإطلاق هي الإحالة الذاتيّةُ التدميريّة. وهي تسِم تفهّمَ النقطة الصفر أنّها لا تجري مجرى زاوية نظر. ومن ثمّ، إذا كان من الممكن حملُ ضرْب «وجودٍ» على الدادا، فإنّه سيكمن في الشطب الدائم للذات. ذلك أنّ روح العالَم في ١٩١٦ لم يعُد يتكلّم جُملا تامّةً، ولا يفرغ أبدا، من فقرة، فهو يصبح ساخرا من نفسه، ولم يعُد يعتقد في إمكان أن ينتُج أيُّ شيء عن التواريخ، وبخاصّة إمكان استخلاص أيّ عِبرةٍ من التاريخ الكبير. لقد استوعب الفطناء من الناس هذا القبْليَّ المناخيَّ منذ وقت طويل. إذ أنّ اللاتجانس والتنافر ينفذان إلى حركات الحياة كلّها. في مذكّراته يكتب بالْ بتاريخ ١١ أفريل، محذّرا نفسَه: «لا ينبغي تحويل نزوةٍ إلى تيّار فنّي.»

(١) أنظر: الحرب والفنّ، تحرير باتسون بروكْ وغيرليندِه كوشيكْ، مونشن، ٢٠٠٢؛ هاينر مولمان، حول باتسون بروك: الفنّ والحرب. عن الرضا الملعون في الثقافة، كولن، ١٩٩٨.

(٢) أنظر: هاينر مولمان، حول باتسون بروك، مرجع مذكور، ص. ٧٠.

أمّا الخطوة الأخيرةُ في رفض خدمة المعنى، فتدرَك عند العتبة التي يُتخلَّص بعدها من إكراهات تركيب الجُمل والاستعمال الصحيح لدلالة الألفاظ. ولا يمكن أن يكون اتّفاقًا أنّ هوغو بال الذي كان على الرغم من كلّ الاعتراضات على عقْدة الجِدّ، صاحبَ الفكر الأكثر جدّيةً من بين دادائيّي زوريخ، كان قد شرع منذ سداسيّ ١٩١٦ في العمل على القصيد الصوْتيّ والأداء الضَجُوج، - متقصّدا في هذا تحريرَ الموادّ اللغويّة من طاغوت المعنى. كان يُراد بالقصيد الصوتيّ استرجاعُ شرف حروف العلّة والحروف الصوامت والمقاطع اللفظيّة، بعد أن بدت اللغةُ التي تُصرف إلى التواصل، على أنّها قد لُوّثت بخطاباتِ سياسيّين يتشدّقون بالوطنيّة، وصحافيّين يدعون إلى الحرب، وعلماء امْتثاليّين، ورجالِ آداب برجوازيّين. لقد كانت اللغةُ أيضا قد سقطت مثلها مثل النظام الرمزيّ بعامّةٍ، في هُوّة اللامشروعيّة. ففي كلّ مكان، كان الوسَخ والشيْن والتحريض قد حلّ محلَّ الخطاب البشريِّ السديد. إذا كان بإمكان امبراطور مصاب بالعُصاب، في خطبته أمام الرايشسْتاغ، في ٤ أوت ١٩١٤، أن ينادي الشعب إلى حمل السلاح، بهذه الكلمات: «ما يدفعنا، ليست الرغبة في الغزو، بل ما يحرّكنا هو الإرادةُ المصمّمةُ على صون المكانة التي بوّأنا إيّاها الربُّ، لأجلنا ولأجل الأجيال القادمة جميعا . . . بمقتضى الدفاع الشرعيّ المحتوم، بضمير خالص ويدٍ نظيفةٍ، نستلّ السيوف من أغمدتها. فأنا لم أعد أعرف أحزابا»، فإنّ إجابةً مناسبة تتعدّى الأحزابَ، كان يمكن أن تكون كالتالي: «غادجي بيري بيمبا غلانْدريدي لاوِدا لُونّي كادوري . . .»[1]. أوْ أيضا (منطوقةً بنبرةِ العويل والشكوى، وبصوتٍ قرارٍ): «أونمبولا/

(١) هوغو بال، «غادجي بيري بمنا – Gadji beri bimba»، ضمن: دادا زوريخ، مرجع مذكور، ص. ٦٨.

تاكي/ بيتي/ سولونكولا/ تابلا توكتا توكتا تابالا/ تاتا تاكْ/ بابولا مْبالامْ/ تام ترو أو . . . »[1].

تكمن القوّةُ التفجيريّةُ للدادائيّة في أنّها كانت قد عبّرت لأوّل مرّة وبراديكاليّةٍ تامّةٍ، عن الختْم الفكريّ للوجود داخل الفجْوة، وعن امْتناعِ أن يكون للمرء ذُرّيةٌ وأخلافٌ ثِقات. إذا كان للدادائيّة وزن معتبَرٌ في التاريخ، فمن حيث غيّرت في مجراها، الـ«لا أستطيع» وكسْتْها بـ«لا أريد». ذلك أنّها قد تنزّلت من البداية، ضمن الإبطال التامّ للمشروعيّة الذي كانت تشهد به لمنظومة الثقافة البرجوازيّة. ولا شيء يُلفت النظرَ في بيانات الدادائيّين أكثرَ من الشغف الدؤوب بالتشديد على أنّ المحاكاة لا طائل منها وأنّ المواصلةَ لا معنى لها. فلا ريب أنّ كلّ امرئ يمكن أن يكون له سهمٌ، لكن لم يعُد أحدٌ ذا شأن. وإذا كان القرن التاسع عشر الذي سمّي بوجاهةٍ، القرنَ البرجوازيّ، قد تفهّم المساعي التي ترمي بكلّ الوسائل الممكنة، إلى تعويض اعْتياصِ التَحْداراتِ،- من أحلام ملازمة البيوت كما ترِد في جريدةِ عَريش إلى العود الأبديّ المؤتور للهو هُوَ عند نيتشه، فإنّ الدادائيّة وبخاصّة في نسختها البرْلينيّة، تنادي بالراهنيّة المحض من دون ما قبل ولا ما بعد. ومن ثمّ ترفع إلى مصافّ المبدإ، التصديقَ بانعدام التسلسُل والتعاقب. بل تُلغي فكرةَ التتابُع، بما أنّ انعكاسَ جنون العالَم في أشكال رمزيّةٍ متنافرة، لا يصدُق أنموذجًا لتكراراتٍ مشروعة. إذا كانت الدادائيّةُ تهلُّ مبدئيًّا، في شكلٍ مناهضة للإيْقونات، فإنّها تتوخّى أيضا بالضرورة، إبطالَ إيْقنةِ الذات.

على هذا النحو تُحدّد الدادائيّة النغَمَ الرئيسَ للقرن العشرين: فمعها

(١) هوغو بال، «عويلُ الموتى»، ضمن: دادا زوريخ، مرجع مذكور، ص. ٦٩.

يجري التتالي خلوًا من معنى التطوّر والنقْل. ذلك أنّه بالنسبة إلى الفاعلين في فنون ما بعد الفنّ تلكَ، لم يعُد يوجد تاريخٌ، بل يوجد فقط سوقُ كثافاتٍ يكفي المرءَ فيه أن يقول هنا-هنا والآن-الآن. كذلك يقتحم السقوط إلى الأمام مجال الفنون. «أن يكون المرءُ دادائيًا، فهذا يعني أنّ الأشياء تتقاذفه.»[1] ومن ثمّ يحلّ التَكرار محلَّ النّشء. ما يُستهجَن هو مجرّدُ فكرةِ إرث. فلا يتقدّم اللاحق السابقَ إلاّ من حيث الراهنيّة. وإذا كانت أشكال الأُبوّة بعامّةٍ، تُصَدّ، فإنّها تصير حين تحدُث، بالفعل ومجازيًا، ذرائعَ ليلْتهم الآباءُ أبناءهم[2].

تتأسّس مع المساهمة المشترَكة في السقوط إلى الأمام، الصداقة الكاذبةُ بين الفنّ الحديث من حيث هو ما بعد دادائيٌّ، وبين شيوعيّة ١٩١٧: يبدو كلاهما على أنّهما محكوم عليهما مسبّقا بأن يهِلّا شقيقيْن روحيّيْن في تقويض البنى القائمة. بيد أنّهما في الحقيقة، منفصلان من البداية، من حيث حوافزُهما الابتدائيّة: ففي حين كانت الشيوعيّة قد تقدّمت في البدء، بصفتها يوطوبيا السلالات الجديدة في مجتمع بلا طبقات، كان الفنّانون المطبوعون بالوقْف الدادائيّ، قد تأكّدت لديهم قبْليًّا، أوّليةُ الانفصال. كان هوغو بال قد تناول العلاقة بين الدادائيّة والبولشيفيّة، التي تبعث على السخرية، حين وصف هذه بأنّها غريمةُ تلك: والحال أنّ الفعل الشيوعيَّ يقوم على التقويض والحساب الشامل، «تعارضه الدادائيّةُ بالوجه الدوكْنيشوتيّ التامّ للعالَم، وبجانبه العبثيّ، وبُعده الذي لا يُدرَك»[3]. أمّا راوول هاوسمان فقد كان وصف

---

(١) دادا برلين. نصوص، بيانات وأفعال، تحرير كارل ريها، شتوتغارت ٢٠٠٩، ص. ٢٥.

(٢) ذلك ما يقوله الفنّان المفاهيميّ مارسيل برودْثيرسْ عن رنيه ماغريت.

(٣) هوغو بال، «الهروب من الزمان»، حاشيةٌ، ٧ جوان ١٩١٧، مرجع مذكور، ص. ١٦٣.

الشيوعيّةَ في مقاله الهجائيّ ضدّ التصوّر الفايماريّ للحياة، الذي صدر في المجلّة الشتِرْنيريّة، الأوحد، في ١٩١٩، بأنّها «جنونٌ جميل»، «ديانةُ الانصاف الاقتصاديّ». كذلك يتكلّم رجلٌ لا ينوي البتّةَ أن يصير رفيقا أمينا. أمّا الذي يرتفع إلى مصافّ الواقعيّة التنبُّئيّة فهو يوهانّس بادِرْ حين يُعلن في نصيْص دراميّ عبثيّ، **عظمة ألمانيا وأفولُها**، في روزنامة الدادا لعامِ ١٩٢٠، عن «استبداد الاهْتراء/بروكتاتور دِسْ ديلِتارْياتِسْ»[1].

أمّا امتناعُ التمسّك بالنقطة الصفر موقفا مركزيّا فنجد ما يوثّق له في التطوّر الروحانيّ لهوغو بال. فبعد أن ملَّ غوغاءَ زوريخ، ويئس من محدوديّة السياسة البراغماتيّة التي تلت الحربَ، اعتنق في جويلية ١٩٢٠، كاثوليكيّةً عتيقةً من طراز يعود إلى مسيحيّي الأدْيرة الأوائل، وانعزل في قرية من قرى تيسّانْ حيث أخذ يعمل وقد ربطته صداقةٌ وثيقةٌ مع هرمان هِسّه، على نقدٍ للإصلاح وسلسلةِ «سيَر قدّيسين» بيزنطيّين، في نثرٍ حمل صدى بريق الإنشاد الغريغوريّ وصرامته.

في مقالته **الفنّان وآفةُ العصر** التي صاغها في نوفمبر ١٩٢٦، يتحسّس هوغو بال أشكالَ التناظر بين الولَع والعُصاب، فيكتشف متوازيات دقيقة بين التعْزيميّة والتحليل النفسانيّ. وما سمّي مذّاك بـ«تشخيص العصر» يجد في هذا العمل الذهنيّ-الإمْراضيّ الفريدِ نموذجاً رفيعا لم يُضاهَ قطّ منذ ذلك الوقت.

من موقفِ النقطة الصفر الذي لا يمكن التمسّك به وحيث يعْدل الوضعُ الشططَ، يفضي خطّ استهرابِ الطورِ الكاثولوكيّ الما بعد دادائيّ لهوغو بال، إلى فكرةٍ عتيقةٍ في المقدّس جُدّدت راديكاليّا. ومن ثمّ

---

(١) يوهانّس بادر، «عظمة ألمانيا وأفولُها»، ضمن: روزنامة الدادا - *Dada Almanach*، تحرير ريشارد هولسنبيكْ، برلين ١٩٢٠، ص. ٩١-٩٥.

يرفض بال المسعى الحديث إلى وجود يضاهي صعيدَ الزمان، رفضا يمتزج بالصحوة وبإرادة العمى. فالزمان نفسُه لم يعُد يحمل إلاّ أزهار الهوّة،- فمن سيكون بوسْعه أن يعتقد عندئذ بأنّ المعاصرَة هي دون سواها مصدرُ السطوة؟ وبالفعل، يظنّ بالْ بأنّه يشعر بنفَسِ صلةٍ أعظم بين الأجيال، حين يفتح نصوصَ الآباء الصحراويّين. ذلك أنّ الأصولَ المطمورةَ للمثقّف الحديث تنكشف له في التأمّل الرُهبانيّ،- الرهابين السوريّون والمصريّون هم النماذج الحقيقيّة للخُطباء الذين يدعون معاصريهم إلى الثورة. في نصّه «هروب من الزمان»، كان بال على يقينٍ من أنّه قد اكتشف ماهيّة الزمان نفسه: فهو قد تأوّله باعتباره البُعدَ الذي يتحقّق فيه تَحدار القدّيسين. وبالتالي، خطّ الزمان الموثوقُ به في عصر المظاهر السطحيّة، سيكون سلسلةَ الدعوة التي تربط القدّيسين الأشياخ بالمنصتِين المريدين. ولا مؤرّخ من مؤرخّي الأفكار إلى يوم الناس هذا، تعقَّب الفحصَ عن الوَفْق القائم بين **الهروب من الزمان** لهوغو بال (١٩٢٧) وبين **الكينونة والزمان** لهيدغر (١٩٢٧).

توفّي هوغو بال في سنّ الواحدة والأربعين، وهو على إيقانٍ من أنّه بسبيلِ الكشف عن سرّ النقل. فعندَه أنّ قدَره هو أن يتقصّى هذه السبيلَ رجوعا إلى المصدر، وإن كان ثمن هذا أن يعبُر عهْدا جديدا من سراديب الموتى.

أمّا فالتر زِرنِرْ فقد اختار زاوية مضادّةً بالتمام، في نفوره من طورِ النقطة الصفر، وهو الذي رافق لردح يسير من الزمن، دادائيّي زوريخ، وصنّف «بيان الدادا» المبتكَرَ: **الرَخَى الأخيرُ** الذي صدر في ١٩٢٠ بهانّوفر، ثمّ أمسى بعد ذلك، على طرف النقيض من أشكال تجاوز الدادائيّة للحدود، والاختلاجات المرتَجَلة. وكما هو الحال عند هوغو بال، ما كان عنده أيضا موضعَ سؤال، هو العودةُ إلى الشكل. فكان

يعوّض السقوطَ العامّ في ما لا قرارَ له، باعتناق المواقف. حيث كان بالْ يرفع القدّيس إلى مصافّ العِلّيين، كان زِرنر يمجّد الدجّال المحتالَ بصفته رجلَ اللحظة. وفي حين كان بال يبحث عن خلاصه في ذكرى الزهد الرهبانيّ، كان زرنر يزعم أنْ قد وجد خلاصه في تعاليم الدُربة بالنسبة إلى رجل العالَم المزيَّف. وإذا كان زرنر قد كتب في ١٩٢٠، «الخُلْف يسقط من الخُلف»[١]، متبجّحًا بـ«القدرة على التماسك»[٢] التي يعسُر صدُّها لدى المعاصرين، فإنّه سيراهن كليًّا بعد ذلك، على «المَكْثِ المضبوط».

في الصياغة الأقدم لكتاب الرخى، يُفلح زرنر أثناء عَشْريّته، في نحت أهمّ مفهوم حول الوجود في فضاء متفاجٍ: «لوكنْفوتْ-سَخَط الفجوة». وهذه العبارة هي الصياغة الأقوى لما يسمّيه هيدغر في الفترة نفسها تقريبا، بـ«المَقذوفيّة». فهي تعني ميلَ الذاتِ غيرِ الآمنة إلى أن تضربَ ضربَ عشواء من شدّة التقلّب والاضطراب. هو ذا ما كان زرنر يسمّيه: «إشْطاطا». ذلك أنّ موقف الذي تُثير الفجوةُ ثائرتَه يقوم على المغالاة والاشْطاط في الحركات الحيويّة الرعناء أملاً في التخلّص من العبث بواسطة السُعر والهيَجان. كان زرنر قد أدرك في طوره الداداييِّ، قانون التعويض الدائم: «كلّ امرئ ينشأ عن خلاءٍ عاصِف.» وما يُسْمى حياةً مليئةً هو «ملْءٌ، مجرّد ملء». «لكن، كن مع ذلك، خاويا، بقدر ما أنت خاو!»[٣] فما يحرّك زرنر ليس «نظريّة سلوكيّةً في البرودة». إذ أنّ مدارَ انشغاله يتعلّق بتمرينِ اتّخاذ الموقف داخل الفجوة.

عدَل زرنر في السنوات اللاحقة، عن ابتكار مثل هذه العبارات

(١) فالتر زرنر، الرخى الأخير. دليلُ الأدعية لأجل المحتالين والّذين يريدون أن يصيروا كذلك، مونشن ١٩٨٤، ص. ٥١.

(٢) المرجع نفسُه، ص. ٥٣.

(٣) المرجع نفسُه، ص. ٣٧، ٣٨.

المشحونة بالأسلوب الدادائيّ. وبإمكان المرء أن يتعرّف في كتابه **دليل الأدعية لأجل المحتالين** الصادر في ١٩٢٧، على الجهد الذي يبذله في تحويل المَلل قسرًا، إلى مؤازرة بواسطة المخادعة، واليأسِ بواسطة المظهر المتجلّد. مذّاك، أخذ زرنر يقدّم النصائح بصفته مدرِّباً على التحفيز للأدعياء بعد القطيعة الكبرى. ويرتضي إبطالَ مشروعيّة الأحوال كلّها باعتبارها مقدّمات جديدة لوجود مناسب للعصر، ومن ثمّ يبدو موقفُ الجنتلمان-المجرم على أنّه المطابقُ الصحيحُ موضوعيًّا، لروح ما هو معطى بعامّة. أمّا كتابه اللاحقُ فيفنّد عناوينه السابقة: ليست أشكال التراخي هي التي تُتقصَّد، بل خُطوات التدرُّب على مواقف الحصافة والاتّزان. فليس يَشغل المحتالَ إلاّ أن يتخلّص قبل كلّ شيء، ممّا كان يعْلَق به من بواقي الأبْتسارات البرجوازيّة، مجاوَزةً للحظات الضعف والتردّي في الأوهام البشريّة. هو ذا ما قد يعبّر عنه المرءُ اليوم، بالتزيين الذاتيّ. إذ أنّ فنّ حياةِ المحتال يقوم على مسلَّمةٍ أن يتفادى في كلّ الأحوال، كلَّ صراع مفتوح. فمن يصارع، يسقط في شرَك الجادّة.

لم يتبنَّ زرنر أيّ شيءٍ من الباثوسِ الدادائيّ القديم الذي يقوم على تدبيرِ الذاتِ خُلْفًا، ما عدا مبدأ توطيد الأوهام التي يتخلّص منها المرءُ يوما من بعد يومٍ، في الفُرْجة الكبرى. إذا عدّد المرء الأحوالَ، لا يبقى إلاّ شيئان: العدَم والمظهر الجميل،- سيقول البطْليميُّ غوتفريد بِنْ لاحقا: «السوسيولوجيا والخلاء». «فلا ريب أنّ العالَم يريد أن يُخدَع. بل ستثور ثائرتُه حقًّا إن لم تفعل.»[1]

وبالطبع، يعثر المرءُ في كتابات زرنر، على آياتِ تعاطف مع

(١) المرجع نفسه، ص. ١٦٢. في النسخة الأصليّة، ترد الجملة الثانيةُ بالحروف التاجيّة.

نابليون، بطلِ العقْد الموضوعيّ المحدَث. «نابليون؟ الهزّالُ الأكبرُ على مرّ الأزمنة كلّها.» ويستحسن رجلُ الآداب في السنوات العشرين أنّ ذلك الرجلَ المُدهِش قد يكون عند إعادة قراءته لإعلانه المصريّ، قال: «فيه شيءٌ من صياح باعة السوق!»(١) وبالفعل، يمكن أن يعتبر المرءُ الكورسيكيَّ البراغماتيَّ قادرا في كلّ آنٍ، على «إبطال الكبتِ الذي يشي بنضارةٍ مبهِجةٍ»، إبطالا يناسب جيّدا أحدثَ مفهومات الأدب. أوَ لم يقلْ في خطبة جريئةٍ على مشارف الهاوية إنّ العرْشَ كان يمثّل «أربع قطع من الخشب المذهَّب مغطّاة بقصاصة من المخمل»؟- ليزايد من بعد ذلك على التعريف الموضوعيّ، بقولٍ فيه ما فيه من التبجّح والخيلاء: «كلاّ، العرشُ رجلٌ، وهذا الرجل هو أنا . . . تعلمون الآنَ، أنّي رجل يمكن أن يُقتَل، ولكن لا يمكن أن يعيَّر.»(٢)

كان **دليل الأدعية لأجل المحتالين**، ينطوي على عنصر خفيٍّ، لأنّه لم يكن ممكنا الإفصاحُ عن هذا الأمر الجلل. ذلك أنّه قد يغدو مربكا جدّا بالنسبة إلى الاستعمال الدارج عند المرتجلين من الجيل الرابع أو الخامس بعد نابليون. ثمّ فضلا عن ذلك، لم يعُد الموت يُحدث منذ سنوات، أثرا يُذكَر. أمّا في خصوص مسألة الشرف، فإنّ الما بعد الدادائيّين كانوا قد جنحوا إلى حلّ وسط. من يتحدّث عن الدفاع عن العُروش؟ حسْب المرءِ ألاّ يُفتضَح. أنّ الماركيزة دو بونمبادور لم تُنس بين ذويها، فهذا أمرٌ بيّنٌ بنفسه. ومع ذلك، يبدو أنّ شعارات أكثر موضوعيّةً كانت تُعوز مُذْ أصبحَ بوسْع المرء أن يقرأ يوميّا على أعمدة الصحف، الحدّ الذي بلغه الطوفان. في حين يختفي

(١) المرجع نفسه، ص. ٣٨.

(٢) في خطابه أمام مجلس النوّاب الفرنسيّ، بتاريخ ١ جانفي ١٨١٤، بعد أن عاتبه النوّابُ على «طموحه الوخيم الذي يضرّ بأوروبّا منذ عشرين عاما».

الجنتلمان وسط الناس، يهمس في قرارة نفسه: «مِن بعدي السيْل الجارف».[1]

يكاتارينْبورغ، الليلة الفاصلة بين ١٦ و١٧ جويلية ١٩١٨

تكوّن أحداثُ شهر أوت من عام ١٩١٤، تمهيدا لقرن إبطالاتِ الكبت. وتبرهن الأعوامُ اللاحقة على ما يمكن أن يفعله التقدّمُ حين يسلك منحَدرا وخيما. ذلك أنّ معارك الموادّ التي تدور رحاها على كلّ الجبهات في أوروبا، تُظهر أيَّ شروطٍ يجب تحقيقُها حين كان يُفترض أن تمرّ العمليّةُ الذهنيّةُ التي تسم العصرَ، أعني تعداد القتلى، إلى أعداد بسبعة أو بثمانية أصفار.

لقد كانت المبرهَنة الهيدغريّة الشهيرةُ في الكينونة والزمان (١٩٢٧)، التي مفادها أنّ الدازَيْن «الحقَّ» سيتغلّب عليه «استقدامٌ» للموت وعوْدٌ من الحدّ الزمنيّ الأخير إلى الآن الراهن، الفكرةَ الفلسفيّةَ المساوقة لتجرُبة البخس الجذريّ للوجود، التي هي تجرُبةٌ مشروطةٌ بالحرب. كانت مفردة «دازينْ» تعني إذا ما قُرأت حرفيًّا، كونَه مرصوصا في خندق الحُشود، فالعودةَ منه بفضل اتّفاقٍ غيرِ مفهوم، «عودةً» إلى ما يُزعم أنّه حياة مدنيّة. لكنّ الحياة المجنَّدةَ التي تعود إلى موطنها، لا يغدو من الممكن البتّةَ أنْ تصير من جديد، مدنيّة. الآن والقتلى يعدّون بالملايين، يعي الدازين الفرديُّ الغُفلُ، نفسَه بأكثر حدّة. ذلك أنّه يفهم نفسَه بصفته الحالَ الأصمَّ لواقعةِ الاستثناء الأنطولوجيّ: في سياق التبخيس الشامل، يَخبر نفسَه بصفته «كينونةً معروضةً»، حياةً مهزوزةً ما زالت تتنفّس لأنّ تيّار الإبادةِ الجارفَ لم يمسسْها بضُرّ إلى الآن. وبما

---

(١) *Après moi la blénnorragie*، فالتر زرنر، مرجع مذكور، ص. ٤٨.

أنّ هذا الدازيْن المُقيمَ في الهاوية، يكاد يَعدل العدمَ، فإنّه مع ذلك، مغايرٌ لكلّ ما يمكث بين الموتى ومجرّد الأشياء.

إذّاك، تتحوّل المائتيَّةُ التقليديّة في ظلّ الربّ، إلى حالٍ قلّما استُكشِف: فتتّخذ تلوينةَ القدرة-أيضا-على-الموت-وشيكًا في خنادق الحشود من الناس. ينتظرني منظَرُ نهاية وشيكةٍ، أنا الموجودُ الذي لم يمتْ بعدُ، باعتبارها «إمكانيَ الأقصى». أمّا الفرْق الجوهريّ الأوحدُ الذي يمكن أن أسكن إليه، فيقوم على إمكانيّة التسليمِ بحزْمٍ، بإمكانيّةِ امتناع كياني مستكمَلا في الموت، بدلا من الانهماك في الشّتات الذي يوسْوس لي كما للمرصودين للموت الباقين، بأنّه «الحياة».

ما كان يُدعى عند هيدغر، «كينونةً للموت» هو في شكله وتلوينته المحليّين التاريخيّين، طرازُ وُجْدانِ العائدِ من الحرب: معه تبلُغ مراسم أوروبّا القديمة، النقطةَ الصفر للتقليد العسكريّ-البطوليّ: كونُه-مرصودا-لخنْدق-الحشودِ إنّما هو العيار الراهنُ للبطوليّة الغربيّة. أمّا الإجابة الفنيّةُ على الحيرة التي تثيرها خنادقُ الحشود في كلّ مكان، فتقدّمها النُصُب التذكاريّة للجنود المجهولين التي كانت قد وُضعت تحت تأثير الحرب العالميّة الأولى، في عواصم البلدان المحاربة،- باريس ١٩٢٠، أثينا ١٩٢٣، وارْسو ١٩٢٥، إرلنغتون قرب واشنطن ١٩٣٢. وعلى المرء أن يسلّم في هذا المضمار، بأنّه ثمّة طريقٌ متعرِّجة ولكنّها متّصلة، تمرّ من أخيلِسْ إلى الجنديّ المجهول.

يعبّر القول الهيدغريُّ في «الكينونة-للموت» عن الشعور بأنّ الحشْدَ-للموت لم ينقطع لدى الذوات بعد ١٩١٨. ذلك أنّ امتناع إبطالِ الحشد والتجنيد كان قد طبع المزاجَ الوجوديَّ للمعاصرين الّذين استوعبوا حادثَ «الحرب العالميّة»، بمن فيهم أولئك الذين انهمكوا بعد الحرب، في ما كانوا يعتبرونه مَلْهاةً وتسلية.

وبما أنّ الحشْد لحربِ الحروب، انكشف لكثير من المحاربين،

على أنّه لا يمكن عكسُه، فإنّ باقيَ مدّتِهم لا يمكن أن تعرض إلاّ باعتبارها تجنُّدا دائما، تزحْلُقا من حرب إلى حرب،- وبخاصّة عند الّذين يريدون الاعتقاد في دوام الصراعات والعداوات، على غرار الماركسيّين والداروينيّين المتسيِّسين وأصحاب النزعة الحَسْمانيّة.

أمّا المتلازِمة التي ظهرت مباشرةً بُعيْد الحرب العالميّة تحت مسمّى «فاشيّة»، وبدأت مع موسوليني، من حركة الكفاح القوميّ- اليساريّ والاستعراض العسكريّ للأقمصة السوداء، فقد كانت فعّالةً في شتّى التشكيلات السياسيّة والعسكريّة والثقافيّة، التي كانت قد شعُرت بعد ١٩١٧ و١٩١٨، بوجوب المرور من حرب إلى أخرى لاحقةٍ، وطالبت به ومجّدتْه ومارستْه،- ضمنَ الفيالق غير النظاميّة، وروابط الحرب الأهليّة، ووحَدات الهجوم التابعة للأحزاب البرلمانيّة، وفي صفوف الإطارات الثوريّة لليسار، وبعض طوائف الفنّ المنشقّ.

يعثر المرء على الحافز الفاشستيّ، أعني إرادة مواصلة الصراع بعد حربِ الحروب، في أماكن شتّى، - حتّى في تلك التي لا يحمل فيها هذا الاسمَ، ولا سيّما عند أولئك الذين يناهضونه ويتشدّقون بضدّه. فالفاشسْتيّةُ هي التصديقُ بامتناعِ إلغاء الحشد والتجنيد. وتتبدّى في جَهد التجنُّد والاستعداد للهجوم،- ولمَ لا يكون هذا وذاك، على جبَهات مغايِرة ومع أعداء جُدد؟

لا يجوز أن نرى في الفاشستيّة، مجرّدَ حزب، ولا إيديولوجيا دارجة. ذلك أنّها من حيث هيأتُها الأوّلانيّة، تقوم على كفاحيّةِ سياسةِ الشارع التي تحمل معالمَ قتال العصابات إذْ ينشأ عن روحِ رفضِ إلغاء التجنيد. وبصياغة أخرى: الفاشستيّة هي إرادةُ الكيان في اسْتعراضٍ لا ينقطع،- ويحدُّها موسوليني بما هي «الرُعب من رخاء الحياة». الفاشستيّةُ هي المزاجُ الذي يتركّز في الإيقان الراسخِ أنّ عبارة «زمن-ما بعد-الحرب» لم تعُد سوى جمْع بين مقاطع لفظيّةٍ لا معنى لها. ومن ثمّ

تتأسّس على ما تفشّى كالعدوى بعد ١٩١٧ عند اليسار كما عند اليمين، اعتقادا بأنّ حربا من دون ما بعد قد بدأت، بل بأنّ هذه الحرب الشاملةَ كانت قد بدأت منذ وقت طويل. وليس يمكن الاحجامُ عن المحاربة. لذا، تتغذّى الفاشستيّةُ من دافعٍ هو على النقيض تماما من الدادائيّة. ولكي نستعمل عباراتِ أوسفالد شبنغْلرْ: الفاشستيّةُ هي حال الناس حين يخلطون بين التجنيد والانتصار.

في لسانِ نظريّة الثقافة، ستُوصَف مداوَمةُ نمط الحرب ضمن «الدازيْن من بَعد»، باعتبارها نقلا لهيئةٍ أو طبْع: من كان جنديًّا لوقتٍ طويل، سواء طوعا أو جنّدته الدولةُ، سيبقى مجبولا على النماذج العسكريّة حتّى بعد عودته إلى سالف الحياة المدنيّة. فالحرب العالميّة كانت قد غرزت في محاربيها على الجبهات الماديّة والذهنيّة، بعضَ خُطاطاتٍ كانت لها بعد ذلك، فعالّيةٌ في العمق،- مع تبِعاتٍ تغلغلت في سلوك الفاعلين بعد نهاية العمليّات الحربيّة المباشرة. وما كان في السابق يُسمى تفكيرا، تحوّل إلى جدال دائم حول الوضعيّة[١]. ما كان في السابق وعيا معايِنا، سُلّح بالاستعداد الدائم لإطلاق صفّارة الإنذار[٢]. وما كان يدعى في السابق، تكوينا وتنشئة، يُفترَض أنّه قد صار في شطر منه، إلى صناعةِ تسلُّحٍ رمزيّة.[٣]

لا ريب في أنّ لينين كان من بين أهمّ المحفِّزين لمجمل الحركات التي كانت ترمي إلى مواصلة الحرب العالميّة وتحويلها إلى حربٍ لاحقة. كان مؤلّفُ مقالة ١٩٠٢، **ما العمل؟** يبحث على مرّ خمسة

---

(١) كارل ياسبرس، **الوضعيّة الروحيّةُ للعصر**، برلين ١٩٣١.
(٢) أوسفالد شبنغلر، **أعوامُ الحسْم**، مونشن، ١٩٣٣.
(٣) غيورغ لوكاتش، **التاريخ والوعي الطبقيّ. دراسات حول الجدليّة الماركسيّة**، برلين ١٩٢٣.

عشر عاما لا تنقضي في المنفى، عن سانحةِ العودة إلى روسيا. وحين انتهى به الأمر في نهاية المطاف، بمساعدة هيئة الأركان الألمانيّة، إلى مغادرة سويسرا صحبةَ ثلاثين رفيقا في الكفاح، ليسافر إلى فنلندا حيث سيبقى مختبئا إلى شهر أكتوبر منتظرا كلمةَ السرّ التي ستعلن موعد الهجوم، كان قد وجد نفسه أمام وضعيّةٍ تتضمّن في حدّ ذاتها، الشروط المواتيةَ كلَّها للانتقال من الحرب الراهنة إلى الحرب اللاحقة.

في أثناء أشهر الصيف، كان لينين قد وضع على الورق في كوخ فنلنديٍّ، المقدّمات النظريّةَ للخُطوات المقبلة: بما أنّ الدولة القائمةَ وقتئذ لا تعدو كونَها في نظر المحلّلين الماركسيّين، أداةً لضمان الاستغلال الاقتصاديّ وللمجاوزة الزائفة للتناقضات الطبقيّة «التي لا تأتلف»، فإنّ الجهاز الثوريَّ لا يمكن البتّةَ أن «يستعيد» الجهازَ القديمَ، على خلاف ما كان يلقّن الديمقراطيّون الاشتراكيّون و«وصوليّون» آخرون، - ذلك أنّ الأمر كان يتعلّق بتقويضه كليًّا، وبجمع أنقاضه في تركيبات جديدة، إلى أنْ تتيح الأوضاع الاشتراكيّةُ حُلولَ الهدف الشيوعيّ البعيد، أي فوات الدولة[1]. انطلاقا من تلك الشروط والمفترَضات، كان مؤلّف **ما العمل؟** قد عكف في مقالته الجديدة، **الدولة والثورة**، على دراسة روسيا خلال العام الأخير من «الحرب الإمبرياليّة».

في واقع الأمر، وقبل عودة لينين بنصف عام، كان الفاعلون في ثورة فيفري الروسيّة قد نزعوا السلطةَ عن نظام حُكم التسارْ وأجبروا نيقولا الثاني على التخلّي عن العرش. في مارس ١٩١٧، كانت قد تأسّست حكومة ديمقراطيّة مؤقّتة، بقيادة رجل سياسيّ بلا حزب، الأمير غيوركي لفوفْ، وبمساندة ائتلاف بين البرجوازيّة والاشتراكيّين

(١) ف. إ. لينين، **الحرب والثورة**، ١٩١٨.

الثوريّين، وكان من بين هؤلاء، إسكندر كيرنسكي الذي تولّى في البداية وزارة العدل، ثمّ وزارة الحرب، وصار ختاما، رئيس حكومة الجمهوريّة الروسيّة التي أعلن عنها في ١٤ سبتمبر ١٩١٧. عند عودته، وجد لينين بلدا في خضمّ ثورة،- بلدا ضعيفا بالقدر الكافي ليكون من الممكن دفعه في طورٍ أوّل وبلا عناء يُذكَر، من ثورة إلى أخرى لاحقة، وأيضا من حرب إلى أخرى لاحقة كما كان المرءُ سيُعاين سريعا.

لقد جرت العمليّاتُ التي سمّيت بثورة أكتوبر ورُفعت بعد ذلك إلى مصافّ الأساطير، في سياق انعدامِ مشروعيّة مطلقٍ،- لامشروعيّةً كان يطالب بها الفاعلون لقبًا فخريًّا، وكان يُفترَض أن تجري عندهم مجرى الدليل على أنّ الأحوال السابقة التي فقدت هي أيضا كلَّ مشروعيّةٍ، لم تُصبهم بالعدوى.

لكن، أوَ لم يشدِّدْ لينين في مقالته الفنلنديّةِ، بعبارات تقريظيّة، على أنّ كومونة باريس كانت قد حوّلت الحرب العالميّةَ إلى حرب أهليّة؟ كان السياق المرجعيّ لأحداث أكتوبر يتمثّل في أنّ مجموعةً من الانقلابيّين ذاتَ عدد لا يُعتدّ به، قد استولت «تاريخيًّا» على السلطة، وأرادت في حالة نجاحها، أن تُعتبر مجموعةَ ثوريّين. ذلك أنّ عمليّاتِ سان-بترسبورغ وأماكنَ أخرى، كانت قد أمْلتها سيناريوهاتٌ كان لينين قد قرأها في الثورات الفرنسيّة لسنوات ١٧٨٩ و١٧٩٣ و١٨٧١. على المرء أن يصنّف هذه العمليّات في خانة الظاهرات المشْهَديّة بالدلالة الأوسع،- بالاستناد إلى الاعتقاد المسرحيّ الراسخ عند اليسار الكلاسيكيّ بأنّ الثورات الفرنسيّة التي تجري مجرى الأنموذج، كانت تقتضي استئنافَها في المحلّ نفسه وفي محلاّت أخرى[1].

(١) التقليد الفرنسيّ-الفرنسيّ في عقيدة الاستئناف، يدرسُه كلاوس دايْنِتْ، الثورة المحاكاتيّة، أو اليسار الفرنسيّ وإعادة إخراج الثورة الفرنسيّة في القرن التاسع عشر (١٨٤٨-١٨٧١)، شتوتغارت ٢٠٠١.

في خريف ١٩١٧ كانت الأحوال في روسيا تخضع إلى أيّما استيهام يُسقَط عليها بقوّة. أنّ «الهجوم على قصر الشتاء» الذي يُحتفل به بعدُ ذلك، كلَّ عامٍ بكلّ أُبّهةٍ، والذي سبقته خرافةُ إطلاق النار العشوائيّ من على السفينة البحريّة «أورورا»، وحلُّ الحكومة الشرعيّة لتعوّضها مجموعات منبهرة من البلاشفة، كانا في الحقيقة، محضَ حدثٍ زائف، فهذا ما تعيّن على المرء أن ينتظر إلى تاريخٍ لاحق، لتشدّد عليه مباحثُ تخلّصت من الدائرة المعتِمة للدعاية. ما كان يُدعى منذ أواسط السنوات العشرين [من القرن الماضي] بثورة أكتوبر الاشتراكيّة الكبرى، لم يحدث بالفعل قطُّ،- وعلى وجه الحقّ، ما كان من الممكن أن يحدُث، من حيث أنّ تثبيطَ الجماهير والنُخب الروسيّة سيكون قد بلغ حدّا لا نظير له. فالدوما التي كانت تحكم بالشراكة منذ ١٩١٢ ثم بمفردها منذ سبتمبر ١٩١٧ هي التي كانت تمتلك التفويض الشرعيَّ لدَمَقْرطة روسيا وتحديثها، وإن كان التصديقُ على هذا التفويضِ، غيرَ مكين. أمّا استيلاء البلاشفة الّذين من حول لينين، على الحكم في نوفمبر ١٩١٧، فقد كان يتنزّل من حيث وزنُه الفعليُّ ومساقُه، بين تغيير للحرَس يكاد يكون غيرَ لافتٍ، وبين محاولة انقلابٍ رديئة. ولم يصبح لهذا الاستيلاء وزنٌ تاريخيٌّ إلاّ لأنّه أنتجَ بواسطة التخويف، الأحوال المواتيةَ لهيمنةٍ تأسّست على هدف محدَّد. وكان من الطبيعيّ أنّ العون المؤقّت الذي قدّمه شطرٌ من أهالي بترسبورغ، قد تبدّد في وقت قصير: مع نهاية ١٩١٨ لم يبق إلاّ ستّة آلاف من بين ثلاثين ألفَ عضو في الحزب. يُفترض أنّه توجد في تاريخ الخطابة عبارات قليلة كانت لها فعاليّة مخالِفةٌ للوقائع، من مثْل عبارة «قاعدة الجماهير» التي نطق بها أحدُ أنصار لينين في عام ١٩١٨.

لم تكن ثورة فيفري تعني بالنسبة إلى فكر لينين الذي يقوم على التماثل السحريّ، سوى مقابِل الثورة «البرجوازيّة» لعام ١٧٨٩ التي لم

يزل الراديكاليّون يزدرونها. وكان قائد الأحداث التي تلت أكتوبر ١٩١٧، قد صمّم على المرور مباشرة من ١٤ جويلية ١٧٨٩ إلى سبتمبر ١٧٩٣، أي إلى بداية الرعب[1]، من دون إعادةِ ارتكاب خطأ اليعْقوبيّين: أنّهم تركوا لرجال ترميدور (في جوان ١٧٩٤ حين بدأ الردّ المدنيّ المضادُّ على أسياد الرعب من صحابةِ روبسبيير) مجالا واسعا جدّا لمعارضة الدكتاتوريّة. إذا كانت سنةُ ١٧٩٣ بالنسبة إلى فرنسا، سنةَ الربط بين الحرب الخارجيّة والهيمنة الداخليّة للرعب، فإنّ سنتيْ ١٩١٧ و١٩١٨ يُفترَض أنّهما حمَلتا للرُّوس نهايةَ الحرب الخارجيّة والاستحواذَ الأحاديّ للبلاشفة على السلطة في الداخل.

كان الهدف الأوّلُ قد أدرِك بواسطة إبرامِ معاهدة السلم في بريست-ليتوفسْك مع الامبراطوريّة الألمانيّة في مارس ١٩١٨، المعاهدةَ التي حرّرت ساقةَ لينين ليشنّ الحرب الطبقيّةَ على فلول مجتمع روسيا القديمة. لقد فُرضت هذه الحرب فرْضًا من خلال زحْف جديد داخل مجال اللامشروعيّةِ المتخلخِل: بعد أن تكبّد البلاشفةُ خسارة ثقيلة في انتخابات المجلس التأسيسيّ في ١٢ نوفمبر ١٩١٧، من حيث لم يتحصّلوا إلاّ على ٢٢ بالمئة من الأصوات (٢٥ بالمئة حسب إحصاءٍ آخرَ)، قرّر لينين وقد أعيتْه الحيلةُ، حلّ التأسيسيّ الذي سيطر عليه بأغلبيّة واسعة، الاشتراكيّون-الثوريّون (في الاصطلاح الغربيّ: اشتراكيّو اليسار الديمقراطيّون)، والذي اجتمع في ظهيرة الخامس من جانفي ١٩١٨ بقصر توريدْ: كانت المحاولة اليتيمةُ التي ترمي إلى إرساء شكلٍ حكومة شرعيّة في روسيا بواسطة انتخابات عامّة، قد دامت ثلاثَ عشْرةَ ساعة.

---

(١) فرانسوا فوريه، هيمنة الرعب، ضمن: المعجم النقديّ للثورة الفرنسيّة، تحرير فرانسوا فوريه ومنى أزوف، المجلّد الأوّل، فرانكفورت على الماين، ١٩٩٦، ص. ١٩٣-٢١٥.

في سياق الفُتور العامّ، انقضى هذا الحدثُ هو أيضا، بشكل غيرِ لافتٍ. ذلك أنّه بالنسبة إلى ثقافة كانت تَعدم تجرُبةَ الديمقراطيّة وبنى المجتمع المدنيّ التي تبلغ حدَّ النضج، كان تقويض المجلس التأسيسيّ المنعقِد لأوّل مرّة، يتنزّل ضمن الصورة العامّة التي تتحدّد بالبؤس الماديّ والغضب القاصر والاستسلام المتقلِّب والمصابرة المحتومة.

كان يبدو أنّه وحدها إجراءاتٌ أحسمُ ستترك الطريق نحو الغامض مفتوحة. لقد تحوّل احتقار لينين للشكل البرلمانيّ، بعد ٦ جانفي ١٩١٨، ليصير خميرةً جوهريّةً لمجرى تاريخ للعالَم يتّصف على نحو لا نظيرَ له، بالسقوط-إلى-الأمام.

كانت الأداةُ الأهمُّ في غرز سياسة على منوالِ ١٧٩٣ ضمن الواقع الروسيّ ما بعد الحرب، ما اختلقه لينين «لجنةٌ استثنائيّةٌ لمكافحة المضادّينَ-للثورة والتخريب» (بالمختصر: فيتشيكا أو تشيكا): مع بعثها في ديسمبر ١٩١٧ بعيْد بضعة أسابيع من الانقلاب، كان لينين قد أظهر للعيان كيف كان قد استخلص في العمق، الدرسَ من الرعب الفرنسيّ. كان يعلم أنّ استخدام المقصلةِ كليًّا، لم يكن في ذلك الوقت، كافيا لتثبيت ديكتاتوريّة الفضيلة: لن تكون ثورةٌ في مأمن البتّة، طالما أبقت على قيد الحياة، أفرادا يظلّون قادرين على فعلٍ من مثْل فعل الترميدور. فالخطر الذي يحدق بالثورة الفتيّة لم يكن يكمن فعليًّا، حسب تحليله، في استعمال وسائل الرعب وفي اشمئزاز البرجوازيّة منها، بل في استخدامها بيدٍ مرتعشة. لن يحقّق الرعب مهمّتَه التاريخيّة لحظتئذٍ، إلاّ إذا لم يعُد أيُّ بشرٍ يجرأ على مناهضته. كانت المهمّة التاريخيّةُ للتشيكا تقوم على مجابهة الشجاعة على نفي الهيمنة البلشفيّة، وتحويلها على مرّ السنين، إلى خاصيّةٍ غيرِ روسيّة.

ما كان ليوجد قطُّ ترميدور في هذا البلد: فلا معنى لقرارات لينين

في ١٩١٧ و١٩١٨، إلاّ على ضوء هذه المبرهَنة السيكولوجيّة-السياسيّة. لم تكن «مراسيم» سبتمبر ١٩١٨ «حول الرعب الأحمر» تحدّد توجيهاتٍ دقيقة للشرطة السرّية وحسب، بل وضعت فضلا عن ذلك، الأسس العقديّةَ لمنظومة «معسكَرات التحسين» (الغولاغ) حيث حُوّل إلى ممارسةٍ وبتعلّةِ التهذيب السياسيّ، مفهومُ إعدام الحياة بواسطة العمل. لكن لا أحد كان سيتوقّع وقتئذٍ ما كان سيفعله خلقٌ مثل هذا العالَم المضادّ: لقد تطوّر في المعسكرات مفهومُ عمل ثانٍ كان قد كشف القناعَ عن المفهوم الأوّل. كان عالَمُ العمل التأديبيّ يكوّن محاكاة ساخرةً لأرخبيل العمل العاديّ، وخلع على مفهوم «الطبقة العاملة» شكلَ استرْقاق، في حين كانت الخطابات الرسميةُّ ترفع من شأنه حمّالا للفضائل كلّها. لكن في أيّام لينين، ما زالت المعسكرات لا تؤدّي الدور الأساسيَّ في تطبيق التوجيهات البُلشفيّة. إذ أنّ قائد الثورة كان يراهن على استراتيجيّة سيكو-سياسيّةٍ مزدوجة: الترهيبُ الشامل للمتخاذلين موصولاً بحشد الجماهير التي كانت تتضوّر جوعا حدَّ أنّه لم يكن بمقدورها ألاّ تتحمّس للوعود الطنّانة لأُولي الأمرِ الجُدد.

أمّا ذُروةُ سياسة لينين المتشدّدة التي من طراز ١٧٩٣ فيُفترَض أنّها كانت تكمن في إعادة إخراج محاكمة لويس السادس عشر بشخوص روسيّة. طبقا للسيناريو اليعقوبيّ، كان يُفترض أن يمثُل التسار نيقولا الثاني أمام «محكمة شعبيّة» أو «جمعيّة» بلشفيّة لتُحدّد مسؤوليّتُه عمّا لا يعدّ ولا يحصى من الجرائم في حقّ الشعب الروسيّ. وبما أنّ الحكم كان قد صيغَ قبْليًّا، لم يتبقّ إلاّ ترتيب الأمر في شكل محاكمةٍ-فُرجة،- وهذا إجراءٌ فعّالٌ في الجماهير وله تأثيرٌ بيداغوجيٌّ قويٌّ على الرأي العامّ. ومن ثمّ، تقدّم المحاكمةُ فرصةً مواتيةً للثورةِ التي لم يشتدّ عودُها، لتتبدّى دعائيّا وتدفع البلد الكبير إلى التحوّل إلى روح سياسيّ جديد.

لكن، سُرعان ما أخذ لينين يشكّ في إمكانيّة إنجازِ إعادة الإخراج تلك. فمن جانبٍ، كان قد تعرّف إلى خطرِ أنّ التسار قد يستفيد في أثناء المحاكمة، شعبيّةً أكبر، ومن ثمّ يُبطل مشروعيّةَ منظومةِ الحكم البلشفيّة التي ما تزال متقلقلةً جدًا. ومن جانب آخَر، لأنّه كان لا يريد أن يعطي للشعب الروسيّ الذي تطغى عليه العواطف وانعدام النضج، دورَ قاضٍ يحكم على سيّده المخلوع عن العرْش، ولو كان الشعب في موقف المشاهِد وحسب. لقد كان لينين على يقينٍ من أنّ ملَكة الحكم السياسيّة في حقل السلطة البِكر، لا تتوفّر إلاّ عند نخبة كان قد تصوّرها بصفتها بروليتاريا مدعوّةً إلى ممارسة الدكتاتوريّة، - سوسيولوجيًّا، هي أقليّةٌ لا وزنَ لها، وسياسيًّا، هي السهمُ المحدِّدُ بواسطة دكتاتوريّة الحزب، في حين أنّ الطبقات الأخرى جميعا، وعلى رأسها فئات المزارعين التي تمثّل الأغلبيّة الساحقة، لم تكن تشكّل في نظره، غيرَ عامّة رجعيّةٍ ومتقلّبة، لا تصلح في أفضل الأحوال، إلاّ كموادّ ابتدائيّةٍ لإعادةِ تنشئة ثوريّة على المدى البعيد.

ما يتبع يشهد على مرونة لينين مع الحزم والعزم، ذلك أنّه قد تخلّى في الأشهر اللاحقة، عن فرضيّةِ محاكمةٍ ممَسْرحَة للتسار، رغم أنّ التحضيرات للمحاكمة كانت قد بلغت شوطا متقدّما، ولا سيّما باختيار تروتسكي مدّعيًا عامّا. بعد أن نُقلت عائلة التسار في أوت ١٩١٧ وبأمرٍ من كيرنْسكي، إلى توبولْسْك في سيبيريا، من جانبٍ بهدف حمايتها، ودفعا للتوتّرات في سان بترسبورغْ من جانب آخر، صدر في أفريل ١٩١٨ أمرُ نقل التسار وحاشيته إلى موسكو، العاصمة الجديدةِ لروسيا والركحِ المحدَّد للمحاكمة الممسْرَحة.

كان نقل العائلة عمليّة شاقّةً، وبخاصّةٍ من جرّاء مرض سيولة الدم المزمن الذي أصاب ألكسي ذا العشرة أعوام، الابنَ الذي لم يكن التسار يريد أن يتركه بعيدا عنه بأيّ حال من الأحوال. بدايةً من ٣٠

أفريل ١٩١٨ أُسكنت عائلةُ القيصر مدينةً في جنوب الأورال ما زالت في ذلك الوقت غيرَ معروفة، يِكاترينبورغْ، التي تقع على بعد ما يناهز ألفا وخمسمئة كيلومتر شرقَ روسيا، في فيلاّ مهندسٍ يُدعى إيباتييفْ، كانت قد صودرت لهذا الغرض. حرص الحرّاسُ على أن يبقى المسجونون في عزلة مشدَّدة، - فطُلي بلوّر نوافذ دار إيباتييف باللون الأبيض كما لو أنّه كان تحتّم على عائلة رومانوف أن تقضّي أشهرها الأخيرةَ وراء البلّور المصفرّ للتعتيم الإعلاميّ والإذلال. أمّا مراقبة المساجين فقد عُهد بها إلى عملاء التشيكا المحلّيين.

في أثناء الأسابيع الأولى من شهر جويلية، كان السوفناركومْ، مجلسُ مندوبي الشعب، قد اتّخذ في موسكو وبأمرٍ من لينين، قرارَ التخلّي عن المحاكمة وتطبيق الحكم الذي تقرّر منذ وقت طويل، بشكل مباشر. كان قد تعيّن أن يتّخذ ما سيُفعل بعد ذلك، طابع الأمر المُلزِم الذي ينبع من ضرورة تاريخيّة لا تحتمل أيّ بديل. ذلك أنّ الاعدامَ الماديَّ لعائلة التسار سيُخمد لوحده، بجميع تفريعاته، وفي المهدِ، فكرةَ استصلاح النظام الملَكيّ.

لقد حرّكت شناعةُ المشاهد التي تلت ذلك، خيالَ الكثيرين في القرن العشرين: بتعلّةِ حمايةِ العائلة وخدَمها من زحف الحرّاس البيض، قيدَ التسار والتسارة وأبناؤهما الخمسة وبعض من خدمهم، في ليلة السابع عشر من جويلية، إلى قبو دار إيباتييف، حيث أعلن للتسار، قائدُ فصيلة تنفيذ الإعدام، ياكوف ميكايْلوفيتش إِيُورفْسْكي، بعد التعلّل بحجج واهية، أنّ الحكومةَ قد قرّرت وأمرت بإعدامه. فكان الإعدام رميا بالرصاص على الفور. لم تُترك للّذين سيموتون أيُّ فسحة من الزمن. كان قد تبع ذلك ما يناهز العشرين دقيقةً من التقتيل انتهى فيها المنفّذون، سبعةُ سجناء حرب من المجر بمساعد أربعة من البلشيفيّين، بعد طلقاتٍ رصاص عن قربٍ لم تصب المرمى، إلى استعمال حِرابهم،

وبخاصّة لقتل البنات الأربع اللاتي جُرحن جروحا بليغةً وكان يصعُب أن ينفذ الرصاص إلى مخصَّراتهنّ لأنّها كانت قد خيطت فيها قطعٌ من مجوهرات العائلة.

أمّا «التعامل» مع الإحدى عشرة جثّة عاريةً فيكوّن فصلاً غيرَ معهودٍ في تاريخ القيام بالواجب: لم يلتزم إيُورفسكي وزبانيتُه بأوامر موسكو في تبعاتها كلّها وحسب، بل قدّروا أنّه من مهمّتهم أيضا، محوُ كلّ آثار ما حدث. لكأنّهم كانوا على علمٍ بوصيّةٍ أنّ «الثورة لا تحتاج إلى مؤرّخين»، التي كان لينين قد صاغها في الفترة نفسها، في رسالةٍ إلى غورْكي،- بعد أن كان هذا الأخير قد طلب العفوَ عن الباحث في التاريخ نيقولا ميخائلوفيتْشْ، أحدِ أكبر أمراء الإمبراطوريّة. لم يُكتشف مكانُ دفن المعدومين، في قلب الريف، تحت أجذع الشجر، إلاّ في ١٩٧٩، ولم يتيسّر نقلُ جثامينهم قبل ١٩٩١.

في ٢٠ جويلية ١٩١٨، نُشر في يكاترينبورغْ بلاغ صحفيٌّ يعلن أنّ التسار السابق قد أُعدم رميا بالرصاص في ١٧ جويلية، طبقا لأوامر هيئة «سوفييتِ عمّال ومزارعي وجنودِ الأورال»؛ وقد سُلمّت الجثّةُ لدفنها،- وهذه جملةٌ سرعان ما تبيّنَ منها المنزعُ الطاغي، ولذلك لم يتعجّب أحدٌ من أنّه ولا أحدَ رأى بأمّ عينه الجثّثَ «المسلَّمة». لقد أصرّ السوفييت على التكتّم عن تصفية عائلة التسار برمّتها، مع أنّ تحقيقات نيقولا سوكولوف التي نشرت في الغرب بعد ١٩٢٥، لم تترك أيَّ مجال للتشكيك في مجرى الأحداث ليلةَ الإعدام.

بالنظر إلى الأحداث التي جرت في الليلة الفاصلة بين ١٦ و١٧ جويلية ١٩١٨، يتعرّف المرءُ جيّدا إلى أنّ لينين وزبانيته من مندوبي الشعب كانوا من حيث أمروا بتلك الجرائم، قد أفلحوا في الإقدام على خطوة هامّةٍ في اقتحام الهاوية. بما أنّ الفاعلين بموسكو كانوا قد تخلّوا عن وهم الإجراء القضائيّ لحلّ «مشكل التسار»، فإنّهم قد سكنوا إلى

منحدَر الفعل المحض. بل إنّهم قد تجاوزوا حتّى إكراهَ بذل الجَهد في المحافظة على الظاهر المشروع. ذلك أنّهم في نهاية المطاف، لم يعودوا في حاجةٍ إلى المهزَلة البرلمانيّة-القضائيّة الباريسيّة لشهر جانفي ١٧٩٣. وبإمكان المرء أن يتبيّنَ تنازلا أخيرا لفكرة «المحاكمة»، من حيث أنّ منفّذ أمر لينين بالإعدام، عمل على أن يجعل من العمليّة تجري من حيث الشكلُ، مجرى «إعدام»، والحالُ أنّ الفعل كان يتنزّل في المنطقة الرماديّة بين القانون العسكريّ وبين التقْتيل والإبادة.

بيد أنّ الوضعيّة الذهنيّةَ لرجل التشيكا، ياكوف إيُوروفْكسي المولودِ في ١٨٧٨ بتومسْكْ، وكان يحمل اسم يانكِلْ شايموفيتش إيُوروفكسي، نجلِ حَبْر يهوديّ وابنِ سارقٍ أطرِد إلى سيبيريا، لا تشبه في شيء تلك الوضعيّةَ التي للجلاّد شارل-هنري سانسون الذي كان عند قطْع رقبة مليكه، قد وجد نفسَه مباشرةً، في هوّةٍ لامشروعيّةٍ سحيقة. حين سُمّي إيوروفكسي وقد بلغ الأربعين عاما، بأمر سريعٍ من موسكو، ليكون جلاّدَ التسار المخلوعِ، ويطلق الرصاص على خمسينيٍّ كان يحمل اسم نيقولا رومانيف، فإنّه لم يقتل سيّدَه ومليكَه السابق، بقدر ما كان قد قتل فردا عارضا كان قادةُ الثورةِ قد رأوا فيه عدوّا للثورة، وبالتالي، عدوّا للبشريّة. وبإمكان المرء أن يتساءل عمّا إذا لم يكن استعدادُ إيوروفسكي للتفاني في التقيُّد بأوامرِ المركزيّة الجديدةِ قد فعلت فيه فعلَها أيضا الهيئةُ الاستبداديّةُ التي كانت قد تشكّلت في العالَم التساريّ وانتقلت إلى مهمّتها الجديدة. بيد أنّ المعلومَ هو أنّ لإيوروفسكي الخدوم من حيث ائتماره بأمر لينين، سهمًا شخصيًا في الحركات المضادّة للتسلّط، كما هو دارج عند الكثيرين من نشطاء سنوات السوفييت الأولى. وفي حالته، كان على المرء أن يأخذ في الحسبان أيضا، سهما قويّا من النضاليّة النرجسيّة: من يُجاز له قتلُ تسار سابقٍ كان قد عُزل منذ مارس ١٩١٧، ليس هو بمجرّد فردٍ من بين كثيرين في ذلك المجتمع الناشئ

الذي يقوم على المساواة. كان إيوروفسكي يقدّم مثالا على الأخلاقيّات غير الدارجة للحداثة: لقد كان رأى أولاد التسار المقتولين جثثا هامدةً مكدَّسة على الأرض، وظلّ مستقيما. في عام ١٩٢٠، سافر إلى موسكو وسلّم إلى أسياد الكرملين، بعض مجوهرات آلِ رومانيف التي باتت بحوزته بعد الإعدام.

أمّا في ما يتعلّق بالأداء الأخلاقيّ-التاريخيّ للينين في هذه القضيّة، فيقوم على عدم استقباح وظيفة الجلّاد وتحويلها إلى منظَّمةٍ دائمةٍ للعنف «الثوريّ» ما تنفكّ تُحيَّن. لقد أنشأ في سياق التشيكا، جماعةً من الجلّادين ذوي كفاءة عالية في القتل. وأمّا امتيازُ تنفيذ هذه الجماعة للإعدام رميا بالرصاص بطريقة تكاد تكون غير رسميّة، فقد جعل من بذل الجَهد في الإجراءات القانونيّة أمرا لا طائل منه. أنّ المسدّس كان قد عوّض المقصلة، فهذا ما يكشف عن نقل نمط حرب العصابات إلى الدائرة السياسيّة الداخليّة. إلى حدود أيّام الرعب الأكبر في السنوات الثلاثين، بقي المسدّسُ السلاح الملَكيَّ ضمن عالَم الاعدامات رميا بالرصاص، الذي للحرب المستمرّة. ومن ثمّ أضحى إطلاقُ النار على الرأس من مسافة قريبة، النمط المفضَّلَ لتصفية ممثّلي الأحوال التي انقضت وولّت.

مع اغتيالِ عائلة التسار، يجرّب لينين على طريقته، الاقتراب من النقطة الصفر للفعل في الدائرة السياسيّة: فيوصي بالاغتيال السياسيّ تصفيةً محضا. وهذه إنّما تتأسّس من جانبها، على نقطة الصفر في فعل التلفّظ عند السياسيّ، تسميةِ العدوّ المحض. مَن يبتّ في قتل العدوّ الذي يُشار إليه بالاسم، يكُن ذا سيادة. وهذه المعلومة سيأخذ بها أكثر من أيّ شخص آخر، ستالين الذي كان وقتئذ مساعدا تابعا للينين في مجلس المندوبين. ذلك أنّ مراجعةَ قوائم أسماء الذين وجبت تصفيتُهم، تكوّن بعد ذلك، جزءا لا يتجزّأ من العمل اليوميّ الشاقّ الدؤوب.

بإمكان المرء إذا درس نموذجَ الطمْس غيرَ الدارج الذي اعتُمد بِيكاتْرينبورغ، أن يتوقّع أيَّ وجهةٍ كانت ستتّخذها أفكارُ لينين حول الحرب المستمرّة. بعد أن أطلقت معاهدةُ السلم ببرِسْت-ليتوفْسْك، يديْه ليلتفت إلى الجبهة الداخليّة، لم يتردّد في شنّ الحرب الثانية التي كان يظنّ بصفته قارئًا لماركس، بأنّه يعلم أنّها تمثّل حرب الحروب الحقيقيّةَ، لا بل الصراعَ الأصلانيَّ لتاريخ البشريّة،- الغزوةَ المرجَأة منذ القِدم، للجماهير الشعبيّة البائسة، ضدّ العدوّ الدائم، «الطبقة المهيمِنة» بأذيالها وتُبّاعِها، الكهّان والمثقّفين الذين يدافعون عن «واقع الحال القائم».

يتّخذ هذا الصراع تحت قيادة لينين، شكلَ الحرب الأهليّة التي تشنّها أقليّة فاعلةٌ ضدّ أغلبيّة عاجزة. وينكشف على أنّه حربٌ تجري مجرى الإجراء البيداغوجيّ ضدّ سكّان بلده. فما يزال يعسر على المرء الاعتقادُ بأنّ التحطيم الفيزيقيَّ للطلاّب العنيدين هو مكوّن من مكوّنات الجدليّة الكبيرة عند لينين. لو لم تكن إحصاءات القتلى تتكلّم لغة بلا أدنى لبس، لأقسم المرءُ بأنّ هذا لا يمكن أن يتعلّق إلاّ بمقطع من الأدب الخياليّ.

تكشف البلاغات الرسميّة في خلال سنة ١٩١٨ المحمومةِ بأيّ سرعة كان أسلوب الحرب الثانية قد بدا للينين واضحا. من منظور القائم من مكتبه على التصفية، كان تعيّن أن تتحوّل الاعدامات إلى إجراءاتِ تطهير: كانت إبادة الخصوم تعْدل في نظره، استئصال الحشرات الضارّة. أمّا الفصول التي ختمها لينين في ٧ و١٠ جانفي ١٩١٨ التي تتعلّق بـ«تطهير الأرض الروسيّة من كلّ حشرة قذرة»، فتحمل هي أيضا جديدا اصطلاحيًّا بيّنا. في خانة مقولة «الحشرة القذرة» لا يُصنّف فقط «أعداءُ الطبقة» المعلَنين من الأرستقراطيّة والبرجوازيّة. إذ أنّه يُعدّ أيضا من بين الحشرات التي ينبغي إبادتُها،

المواظبون على الصلاة في الكنيسة، ورجال الدين، وأساتذة المعاهد، والمثقّفون، ومالكو العقّارات، والعمّال الخاملون، والمهمَّشون بأصنافهم جميعا. كانت الدعوات التي أطلقها لينين في أوت ١٩١٨، تصف المزارعين الميسورين بمفردات من مثْل «العناكب» و«العلَق»، - وكانت لهذا التوصيف بعامّة، مفاعيلُ غير محمودة على مدّة المعنيّين. «سحْقا للكولاك [للمزارعين الأثرياء]! تبًّا للأحزاب التي تدافع عنهم!» مع إنشاء التشيكا، كان قائد الثورة قد وضع في العالَم، جهازَ تصفيةٍ شغّالاً بلا أدنى مضايقة، جهازًا يحطُّ من تواطؤ هيئة الخلاص الشعبيّ والمقصلة في أثناء سنوات الرعب الفرنسيّة، إلى مجرّد لعبة مراسِميّة معقَّدة.

ولا أحد تناول بأكثر دقّة من ألكسندر سولجِنِتْسِين، عدمَ استقباح منظومة الجلاّدين في ثورة أكتوبر الروسيّة، والتضخّمَ الذي شهدتْه في عهد ستالين:

«كانت التشيكا الجهازَ الزجْريَّ الوحيد في تاريخ البشريّة، الذي كان يجمع في منظَّمة واحدة، عمليّاتِ المراقبة والإيقاف والتحقيق وتمثيل الحقّ العامّ والقضاء وتنفيذ الأحكام.»(١)

في حالة عائلة التسار، صبّت أبعادُ نشاط التشيكا كلُّها في فعل التصفية. وكانت النواة العمليّاتيّةُ للثورة قد قامت على تحديث أجهزة المخابرات مرورا من النمط التساريّ إلى النمط السوفييتيّ: من كان يعلم كيف يكوّن التشيكا انطلاقا من الأوشارْنا، كان سيهيمن على روسيا.

لكن، مع أنّ تعليمات لينين كانت تقترب من قطب المكافحة

---

(١) ألكسندر سولجنتسين، **الأرخبيل غولاغ**، المجلّد الأوّل، برن-مونشن ١٩٧٣، ص. ٣٩.

المحض للحشرات الضارّة، فإنّ القائد الثوريّ لم يرد التخلّي كليًّا عن تبرير أفعاله. حتّى بالنظر إلى الحالات القصوى، كان يتمسّك على الأقلّ في لحظاتِ إعمال الفكر، بقيمةِ الصوابيّة الثوريّة. فكان يعزّ عليه أن يقدّم إلى عملاء مكنته في التصفية، بعض الوصايا القانونيّة تشريعا لما لا يمكن أن يشرَّع له. في مسودّاته التي خطّها في ماي ١٩٢٢ حول الفصل الثامن والخمسين من قانون العقوبات السوفييتيّ، القانون الذي غدا بعد ذلك، شهيرا بشكل مأساويٍّ لأنّ موظّفي ستالين كانوا قد أفرطوا بعد ١٩٣٠ في الاستشهاد به، والذي كان يتعلّق بالأعمال الشاقّة وعقوبة الإعدام بالنسبة إلى «الجرائم السياسيّة»، كان لينين يتصرّف كأنْ تحت إملاءِ أنا-أعلى لم يكن قد بُكت كليًّا: لم يكن يتعيّن على المحاكم السوفييتيّة أن تلغي الرعب الظاهر ولا أن تخفيَه، بل كان عليها بالأحرى، أن تُنعم النظرَ في تبرير ضرورته وتجذيره في القوانين. بيد أنّه لم يؤخذ في الحُسبان إذّاك، أنّ أفعال التشيكا المرعبة كانت وقتئذ قد تجاوزت الحدّ الذي قد يكون من الممكن أن تضمنه معايير القانون مهما اتّسع مجالُها. مُذ ألغيَ الفصلُ بين التحقيق والتنفيذ ضمن منظومة التشيكا، باتت فكرةُ تجذير أفعالها في قوانين تضبط الحدودَ، فكرةً لاغية.

كان التأسيس اللينينيُّ قد تأدّى إلى الجمع بين الرازيا [الغزو] والبيروقراطيّة. لم يحدث قطّ من قبلُ أن ارتبطت الإبادةُ التعسّفيّةُ للحياة ارتباطا وثيقا بمجرى روتينيّات المصالح الإداريّة. بملاحظاته التي كتبها في ١٩٢٢، كان لينين يريد قبل كلّ شيء، أن يقنع نفسَه بأنّ الفرق بين الفعل الثوريّ وبين الجريمة المنظّمة لمْ يسوَّ كليًّا. واللفظ الذي كان من همّه، هو «ضرورة»،- عبارة مشحونة بالتبعات السياسيّة والدلالات الفلسفيّة الطاغية. ذلك أنّه يفترَض فيه بالنظر إلى حالة الاستثناء الدائمة، أنّه يقدّم قاعدةَ كلّ تبرير ممكن لأفعال تُدبّر في الهاوية. فهو

يعني «لابُدّيّةَ الأمر» التي تفعل فعلها حين يكون الفاعلون ضمن الفجْوة وبالخطوات التي خطوها في الانفصال، قد أثاروا السلاسل السببيّة للسقوط المحض إلى الأمام.

تُظهر أنشطة لينين على مرّ سنة ١٩١٨ كيف يخضع الفعل إلى قانون التمادي في الراديكاليّة الذاتيّة. ذلك أنّ المحافظة الذاتيّة على الديناميّة الثوريّة تقتضي في حدّ ذاتها، مواصلة السير الحثيث تقدّمًا على المنحدَر السيّئ. ولا يمكن لألفاظٍ من مثْل «محتوم» و«متشدِّد» إلاّ أن تُنهَك في سياق هذا التقدّم. فبقدر ما لا تجد الحركة الانقلابيّةُ مرتكزًا في التيّارات التلقائيّة للحياة الاجتماعيّة، يتعيّن عليها أن تفرض منزعها منزعا مطلقا. ومن ثمّ يتحوّل العالَم المحيطُ إلى استيهام للمنظومة، ويغدو الشططُ أداءً نوعيّا ويوميّا للجهاز. أمّا الباقي فهروبٌ للجماهير من الخوف إلى الذهول.

إنّه بهذه الكيفيّة دون سواها، يمكن أن نفسر أنّ القيادة السوفييتيّة التي كانت في البداية أجنبيّةً في بلدها، كانت قد بلغت في الثلاثينيّات، نِسبَ تصديقٍ بتسع وتسعين بالمئة. بعد أن تكون الثورة قد بدأت، فإنّها تفعل فعلها قبل كلّ شيء، في القائمين عليها. فيقتضي الأمر منهم أكثر فأكثرَ حتّى يلقوا بأنفسهم في الحيَدان الذي كانوا أنتجوا بصنيعهم. كان الأمر يجري كما لو أنّ الثوريّين الروس كانوا يريدون أن يقولوا مع الفرنسيّ لوبا: «... لقد حطّمنا الجسورَ خلفنا، وتحتّم علينا أن نسير قدُما، شئنا ذلك أم أبيْنا.»

المؤقّتُ هو الذي يدوم طويلا: وإنّه لمن سخريات الحداثة أنّها تُثبت الحقائق اليوميّة الدارجةَ كما كشوفاتِ تاريخ العالَم. ومن ثمّ تتحوّلُ قضيّةُ «المؤقّتُ هو الذي يدوم»، في القرن العشرين، إلى مسلّمة من مسلّمات السياسة الكبرى. وفضلا عن ذلك، يتأكّد لدى المرء انطباعُ أنّ الارتجال المزمِنَ يفترَض أنّه قد باتَ في عالَم اليوم والغد، النمطَ الأهمَّ، من حيث أنّ ما وُضع بالأمسِ، في العالَم على عجَلٍ، يتأكّد من طابعه المكين، كما لو كان مجهَّزًا بسنَدات موروثةٍ ومسكوكا بأختام ضرورةٍ أخلاقيّة. في السقوط الدائم إلى الأمام، الذي يُدعى في توصيفه الثاني، تقدُّمًا، يتّخذ المجتمعُ المحشودُ شكلَ استقرارٍ ما يزال المرءُ اليومَ عندَ حدوده يجهل عنه الكثيرَ الكثيرَ من منظور نظريّة السيرورات.

ولا حدثَ تاريخيًّا يؤكّد هذه الاعتباراتِ أكثر من مجرى «ثورة أكتوبر»، إذا صرفنا النظرَ عن الأزمة الاقتصاديّة العالَميّة بعد ٢٠٠٧ التي ما تزال تقتضي منّا إعمالَ الفكرِ فيها وكان على الأرجح، قد بدأ معها مسارُ تفكُّك على المدى البعيد. كان لينين في خلال الأشهر الأولى، قد استشعرَ بوضوحٍ، النوعيّةَ الارتجاليّةَ لعمليّة الهجوم المباغت التي قام بها في سانْ بترسبورغْ،- وعلى الأقلّ بالقدر الكافي الذي جعله يشعر ذاتَ يومٍ في منتصف جانفي ١٩١٨، بالحاجة إلى أنْ يهنّئ نفسَه وذويه، بأنّ الضربةَ التي ستحمل بعد ذلك، اسمَ 'ثورة أكتوبر الاشتراكيّةِ الكبرى'، كانت قد عمّرت أطولَ من كمّونة باريس بيومٍ واحد[1]. أوَ لم يمدح في دراسته الفنلنديّة التي كان قد فرغ منها بعدُ، الفعلَ اليائسَ وعلى غيرِ هُدًى لأنصار الثورة من العامّة، باعتباره قطعةَ

(١) دامت «الأيّامُ المئة» لكمّونة باريس من ١٨ مارس إلى ٢٨ ماي ١٨٧١.

بَسالةٍ ثوريّةٍ، واستقى منه فضلا عن ميثةِ ١٧٩٣، نموذجًا لما سيُقدم عليه؟ كيف كان له أن يتوقّع أنّه ستولد من الاسكتْش الذي وضعه، بنيةٌ ستفجّر بعد اثنين وسبعين عاماً بكيفيّة تكاد تكون عرَضيّةً ومن دون إراقة كثير من الدماء، مثلما كانت قد بدأت؟

بعد ذلك بعشرين عاما، كانت ارتجالاتُ نوفمبر ١٩١٧ قد أنتجت مؤسّساتِ دولةٍ فرْطاء يوصّفها علماء السياسية الغربيّون منذ عشرين عاما، بـ«الكُلْيانيّة»[١]. في نواة أعراض الكليانيّة يوجد ما يبذُله الموظّفون مجهودا ليخلعوا على الدولة-الحزب التي نتجت عن اللامشروعيّة، محمولاتِ مشروعيّةٍ يوطوبيّة مفرطة. فهم يبتغون إثارةَ انطباعِ أنّه بإرسائها تكون أسمى الأحلام الأخلاقيّة للبشريّة قد تحقّقت.

مهما كانت البداياتُ متعثّرةً، وكانت عنيفةً الوسائلُ الضروريّةُ بكيفيّةٍ بغيضةٍ، لتجذير المشروع في مبدإ أنّ الخير يتحقّق من نفسه، كان تعيّن مع ذلك، ألاّ يساور البتّةَ أيُّ شكٍّ أولئك الذين ظلّوا مخلصين لآرائهم. مع صعود ستالين الحاكمِ بأمره، كانت الأفلاطونيّةُ قد وُهبت بواسطة الأسلحة، الملكَ-الفيلسوف: سيحرص هذا الملك-الفيلسوفُ

(١) نعثر على بدايات نظريّة الكليانيّة [التوتاليتاريّة]، في كتاب فرانتس بوركِناو، باريتو- *Pareto*، نيويورك، ١٩٣٦، حيث يطبّق مفهومَ باريتو في «دورة النخبة» على كبت النُخب السياسيّة للنُخب الاقتصاديّة بعيْد الحرب العالميّة الأولى. وعنده أنّ الفاشستيّة والقوميّة-الاشتراكيّةَ والبُلشفيّةَ قد كانت أشكال تعبير عن الخُطاطةِ نفسِها التي تتّسم بالتدخُّل المتزايد لمنظَّمات الدولة في المسائل الاقتصاديّة. بعد ذلك بسنوات معدودة، عرض بوركِناوْ بكيفيّةٍ نظاميّةٍ، في كتاب **العدوّ الكلْيانيّ**، (لندن ١٩٤٠)، وجهةَ نظره حول الوضع العالميّ القائم وقتئذ. وكان جورج أورْويل قد استعار من هذا الكتاب، فكرةً ذاتَ وزنٍ معتبَر: لن تصير ألمانيا بُلشفيّة، بعدَ هزيمتها في الحرب، بل هي بعدُ كذلك، من جرّاء سياسة هتلر للحرب. في نظرِ أورويل، لم تكن القوميّة-الاشتراكيّة ضديدَ المنظومة السوفييتيّة، بل كانت انعكاسَها الأشدَّ كثافة.

من فوْره، على أن تصير أحوال الاتّحاد السوفييتيّ أيقونةً للحياة الحقّ. ففي وقت قصير كان تعيّن تطويرُ مؤسّسات الدولة السوفييتيّة لتصبحَ أشكالَ استنساخ للأفكار. حين تحتّم على الملك غير المنتظَر الذي كان يتمتّع بامتياز النفاذ إلى الصور الأصلانيّة، أنْ يقارع التعقيداتِ النمطيّةَ للأطوار الانتقاليّة، كان قد دفع الثمن المألوفَ لتحقيقها. وهذا ما قدّم لقائدِ الثورة سانحةَ أن يبرهن على قدرته على تسيير دواليب الحكم. ولقد برهن على هذا من حيث الطريقةُ التي توخّى في إدارة الصراع مع أشكال مقاومة الواقع الفعليّ.

كانت المهمّة الفلسفيّةُ لستالين تقوم على إظهار واقعةٍ لم تزل خفيّة مذْ بداية العالَم، أعني أنّ ما يُزعَم أنّه أشكالُ مقاومة العالَم الفعليّ، هو في الحقيقة، أشكال تعارض. لا توجد مشكلاتٌ، بل لا يوجد إلاّ أناسٌ يثيرون المصاعب. ولا توجد وقائع، بل لا يوجد إلاّ مخرِّبون يتخفّون وراء الجبهةِ الواسعةِ لأشكال إقرار الوقائع. ومن ثمّ، الثورةُ هي نهجُ البرهنة الذي يكشف كيف يتخفّى «أنا» وراء كلِّ «هو». بهذا المعنى، تصوغ مقالةُ ستالين: «إذا زال البشر، زالت المشكلات»، معالمَ السبيل الروسيّةِ التي تؤدّي إلى الموضوعيّة.

ما زالت جلبةُ بداياتِ المشروع الثوريِّ قائمةً ضمن التقلُّباتِ بين اللامشروعيّةِ والمشروعيّة المفرطة التي تنادي بها أصواتٌ عاليةٌ. ولا ينعكس هذا في أيِّ علامةٍ مميَّزة أخرى أكثر ممّا ينعكس في نزوع نظام الحكم إلى إدماج مساراتِ عمل وحياة وتفكيرِ جميعِ أعضاء الحزب والرفاق، إدماجا كليًّا، ضمن شبكة قواعد كثيفة من الأوامر وأشكال المراقبة. أمّا نتاجُ هذا الجَهد فهو شميلةٌ لا نظيرَ لها، تؤلّف بين الإعْصابِ والبيروقراطيّة. بالبحِث عن مرتكَز في السقوط إلى الأمام، ينشأ فردوسُ التقْعيد والضبطِ المشطّيْن.

على قفا ذا الفردوس، تتنمّى أرضٌ موعودةٌ قوامها الشكوى،

تؤثّثها المآخذُ والوشايات والاتّهامات. إذا كانت ما تزال تُعايَن في ما أعلِن أفضلَ العوالِم، أحوالا دون المنشود، فإنّ هذه من صنيع المعارَضات التي لا تقبل بأن تترجَم الصيغُ الجديدةُ في وقت قصير، إلى واقع فعليٍّ خلاّب. في المجتمع المشرعَن بشكل مشطٌّ، لم يعُد من الممكن أن توجد غلطاتٌ، بل أشكالُ تخريب وحسب. ولم يعد من الممكن تصوّرُ آراء ثانية، بل مخطَّطات مضادّة للثورة وحسب. كذلك الاجتماعات الحرّةُ لم تعُد هي أيضا، ممّا يُقبَل به، لأنّه لا توجد إلاّ الدسائس والمؤامرات. ومن ثمّ، تتغلغل إحيائيّةٌ من درجة ثانيةٍ، في المنطق الثوريّ: من منظورها، لا وجودَ لأحداث محايدة، بل هي بالأحرى، كلُّها، من صنيع ذواتٍ فاعلة. ليس ثمّة صعوباتٌ موضوعيّةٌ، بل فقط، مفاعيل إرادة معادية. فالأهمّ من حلّ المشكلات، هو السؤال عمّن يكون المسؤولَ عن حدوثها، - ولهذا، كلّ مَن يُخبر عن مشكل إنّما يخاطر بحياته.

عندما تبحث المنظومةُ عمّن يقفوا وراء سوء الأحوال، فإنّها لا تعلم أنّها إنّما تدير تحقيقاً ضدّ نفسها. وإلاّ، ستُضطَّر إلى تفهّم كيف أنّ قواعد اشتغالها العاديّ تكوّن تحديدا، دليلَ اشتغال التخريب الذي تراه يفعل فعلَه في كلّما موضعٍ، - سواء صدر عن الخارج أو خطّط له أعداءٌ من الداخل. فالنشاط اليوميّ للمنظومة، هو التطرّف السحريّ: مَن يتباطأ في استبعاد الخُصوم، يغامر بأن يتلقّى لطمةً قاصمةً من القدَر. أمّا جاذبيّة المنظومة الجديدة لدى حشودِ ذوي المصالح، فتكمُن في أنّها تقدّم لما لا يعدّ ولا يحصى من المجدُودين فرصًا مهَنيّةً ضمن أشكال الارتجال المستقرّة. وبالفعل، الارتقاءُ السريعُ للموظَّفين ضمن الهاوية التي حُوّلت إلى جهازٍ، كان يكوّن الصيغةَ البيروقراطيّة للسقوط إلى الأعلى.

كانت الأعراضُ المتلازمةُ للإحيائيّة المحدَثة قد بلغت بعدُ طورَ

ظهورها جليّةً، حين قدّم المدّعي السوفييتيُّ العامّ في ١١ مارس ١٩٣٨، أندريْ يَنُواريفيتش فيشِنْسْكي، وهو رجلٌ قُذف به إلى الأعلى طبقا لقواعد المنظومة، مرافعتَه النهائيّةَ في ثالثِ أكبرِ محاكمة ممسرَحة بموسكو، في ختام تسعة أيّامٍ من جلسات الاستماع، فشتم الواحد والعشرين متّهَما الّذين كانَ من بينهم، بوخارين، كْرِيسْتِنْسْكي، ريكوفْ، ياغودا وراكوفْسْكي، وهؤلاء جميعهم من قُدماء الثورة، ووصفَهم بالحثالة المتآمرين، مطالِبا في حقّهم بعقوبة الإعدام، باستثناء اثنيْن منهم. كان فيشنسكي قد استفاد من جملة تجاربه في المحاكمة الممسْرَحة الأولى في أوت ١٩٣٦ (محاكمة الستّة عشر)، والثانية في جانفي ١٩٣٧ (محاكمة السبعة عشر). هذا الرجل أصيلُ الجامعةِ الذي سُمّي بعد ذلك، على رأس المنظومة القضائيّة السوفييتيّةِ التي ركيزتُها الاتّهامُ، كان مثله مثْل كثير من قضاة المنظومة الآخرين، قد استبطن جيّدا دورَ الخادم المستنكِرِ الذي يكافح الشرَّ حدَّ أنّه كان ينطق باختلاقاته البهْلوانيّةِ لكأنّها قناعاتٌ دفينة. كان فصيحا مثْل كارل شميتْ وقد نُصّب إلى جانب ستالين، يكاد لا يختلف عنه في الانهمام[1] برفع ممارسة مريبةٍ إلى مصافّ النظريّات الدعيَّةِ، وكان يُتقن بالتمام، أشكالَ الحكم المرغوبِ فيها وأفانينَ الخطابة الأكثر إيحائيّةً التي تقوم على سطوة التلاعب باللغة المحيَّن. كان من الأوائل الذين أتقنوا التكلّم بالستالينيّة-، وهي نظامٌ من الاصطلاحات كان بين ١٩٣٠ و١٩٧٠، بمثابة اللغة العالَميّة، إلى أنْ سقطَ طيَّ النسيان من جرّاء نقصِ التسجيلات الجديدة في التربّصات الشيوعيّة. بعد ذلك، كوفئت مواهبُ فيشنسكي، فعُيّن في نيويورك، ممثّلا للاتّحاد السوفييتيّ في منظّمة الأمم

(١) كان فيشنسكي يدافع عن منظورٍ أنّ كلّ حقّ/ قانون هو تعبير عن الطبقة المهيمِنة. وكان مصنّفُه الرئيس، نظريّة تقديم الدليل أمام المحكمة في القانون السوفييتيّ، (موسكو، ١٩٤١) قد تُوّج في ١٩٤٧، بجائزة ستالين.

المتّحدة. وفضلا عن ذلك، كانت أربعة من أوْسمة-لينين قد ساهمت في تحويله إلى خادمٍ ما لا يمكن الانتصارُ له.

وبما أنّ فيشنسكي لم يملَّ قطُّ، في المحاكمات الثلاث الكبرى، من كشْف المؤامرات التروتسكيّة والمضادّة للثورة، ودسائس اليمين المارق، ومن إبرازِ أفعال التخريب المُشينة، ومن فضْح المتَّهمين باعتبارهم جواسيسَ قوًى أجنبيّةٍ، - كانت قد اصطفتْهم وانتدبتْهم، لندن الرأسماليّة أو ألمانيا الفاشيّة، فإنّه كان يسلك مسلكَ رجلِ المسرح الذي تجعله موهبتُه خليقًا بأرقى مسيرة فنيّة، رجلا كان في الوقت نفسه، وصوليًّا وذا رباطة جأش، يصول ويجول على مسرح التفكير السحريّ المحدَث. وهذا كلّه إنّما يقوم على القياس الذُهانيّ-الهذيانيّ الذي لم يزلْ يصدُق: أنا أتّهم؛ الآخَر ينفي؛ إذنْ، تصُحُّ المؤاخذةُ.

بعد أن طغى عليه مفعولُ مرافعته الذي جعله يعتقد بأنّه من الممكن البرهنةُ على الوثوق من كامل جرْم المتّهمين، بما في ذلك أنّ بعضهم كانوا قد خلطوا هنا وهناك، شظايا الزجاج والمسامير بمماخِضِ الزبدة، بهدف تأجيج غضب الأهالي، يختم فيشنْسكي كلامَه في ١١ مارس ١٩٣٨، بالقول إنّه باستثناء متّهميْن لم يطالب في حقّهما إلاّ بعقوبة سنوات طويلة بالمعتقل، فإنّ الآخرين كلَّهم يجب أن

«يُعدموا كما تُعدم كلابٌ جرْباء! فشعبُنا لا يطالب إلاّ بشيء واحد: أن تُسحَق هذه الزواحف الملعونة! سيمضي الوقتُ، وسيغزو العشب والشوكُ قبورَ الخوَنة البشعين ... نحن وشعبُنا، سنواصل المضيّ قدُما، دوما إلى الأمام، نحو الشيوعيّة، على الطريق المخلَّصة من آخِرِ جثالةِ الماضي وقاذوراته، بهديٍ من قائدنا ومعلّمنا المحبوب، ستالين العظيم!»[1]

---

(١) ذكره: روبرت كونكسيتْ، الرعب الكبير. الاتحاد السوفييتيّ ١٩٣٤-١٩٣٨، مونشن ١٩٩٢، ص. ٤٤٥.

أمّا باقي المسرحيّة فكان يعود إلى السخرية، أو كما يُحبَّذ التعبير عن ذلك في أيّامنا هذه، إلى الجدليّة. بما أنّ المتّهمين جميعا كانوا يعلمون أنّ الحكم كان قد ثُبّت مسبَّقا، لأنّ ستالين كان قد أمر به، فإنّه لم يتبّق لهم في أقوالهم الختاميّة في ١٢ مارس، إلاّ أن يتدبّروا تسويةً ذاتيّةً بين براءتهم البيِّنة وبين إخلاصهم الشخصيّ لفكرة الشيوعيّة. كان كريستيان راكوفسْكي، المناصر سابقا ثم المرتدّ الذي من الجناح التروتْسْكيّ، قد أفلح في قوله الختاميّ، في التشديد على نقطة لافتة:

«أعترف بجرائمي كلّها. لو أردتُ أن أبرهنَ لكم على ما قد عاينتُ ههنا رأسًا، في قاعة المحكمة، ارتكابَ جرائم عديدة، فما عسى تكُن الفائدةُ من ذلك في خصوص مغزى هذه المحاكمة؟»[1]

إنْ صحّ أنّ السخريةَ يمكن أن تُطيل إلى حينٍ، مدّةَ الحياة: فإنّها ستكون قد برهنت على ذلك في حالتنا هذه. في فجر الثالث عشر من مارس، بعد أن كانت هيئة المحكمة قد اختلَت في الليل، لكوميديا المداولات، حُكم على راكوفسكي بالأعمال الشاقّة لمدّة عشرين عاما. أُجّل إعدامُه إلى سنة ١٩٤١: ففي حالته هو أيضا، كان بالإمكان في ما أبعد من تهريج المحاكمة، الوثوقُ في دواليب إواليّات الإبادة. إذ أنّه كان سيتعيّن التعويل على أوهامٍ بخصوص سيّد الكرملين، ليفترض المرءُ أنّه سيُنسى في الجحيم. فَمثله مثل المتّهَمين الآخرين جميعا، صُرّح بالحكم في شأن راكوفسكي بأنّه كان مذنبا على صعيد النقاط كلّها. ومع ذلك، ربح راكوفسكي أصيلُ بلغاريا، بعد مسرحيّة المحاكمة، ألفا ومئةَ يومٍ إضافيّة بقي في خلالها على قيد الحياةِ في

(١) المرجع نفسُه، ص. ٤٤٧.

الجوع والبرد واللايقين، إلى أن أمر ستالين بإعدامه مع مئة وخمسين آخرين ممّن لا شنآنَ لهم. ربّما كان تاريخ إعدام راكوفسكي في ١١ سبتمبر من عام ١٩٤١، علامةً مرصودةً لصفوف تلامذة التهكّم. في ١١ سبتمبر ٢٠١١، كانت انفجارات الطائرات الثلاث التي حُوّلت وجهتُها لتصطدم بالأبراج الثلاثة في نيويورك وبجناح من أجنحة البنتاغونْ في إرلنغتونْ، قد رسمت خطَّ صراعٍ للقرن الواحد والعشرين البادِئ.

كان قد تحتّمَ على المتّهم الرئيس، نيكولايْ بوخارين، أن يتسلّق درجةً أعلى على سلّم الإعدام الذاتيّ الساخر، حين قدّم في أقواله الختاميّة، كما هو دارجٌ في ذلك العصر، اعترافاتِه التي دُوّنت تحت التهديد، بعد حبسٍ منهِكٍ و«وابلٍ» من الاستجوابات ووسائل ضغط أخرى. كان الهدف من حيلته هو إمكان التوصُّل إلى قلب اعترافه الموجَز بواسطة تفكيكٍ مدقَّق لكلّ ما وُجّه إليه من مآخِذ، مأخَذا مأخذا، ومن الزوايا جميعًا. لقد جعل وجهَ فيشنسكي يحمَرُّ، حين قال: «اعتراف المتّهَمين هو مبدأ قانونيٌّ قرَوُسْطيٌّ.» ومن ثمّ عمَد إلى الاستهزاء من الممارسة القضائيّة السوفييتيّة التي تقوم على استبدال التناول الموضوعيّ للقرائن بالاستجواب الذي لا ينتهي والذي كان يُكره بسهولةٍ المتَّهمين على تذكّر جرائم لم تكن مخزَّنةً في ذاكرتهم. كان ظاهرا للعيان، أنّ بوخانين كان يراهن على فرضيّةٍ أنّ اعترافا شكليًّا يمكن إذا اقترن بدحضٍ مفصَّل للاتّهامات، أن يفضيَ إلى نسْخ الاعترافات ورفعها إلى صعيدٍ أعلى. لكن، كيف كان يرغب في الارتقاءِ إلى مثل ذا الصعيد؟ هل ما زال يوجد إذنْ، مجلسٌ كان بالإمكان أن تُعرض فيه للجمهور، «حقيقةٌ أعلى» أو أيضا مجرّدُ تحقيق في واقع الأشياء يكون مطابقا للوقائع، - في ما أبعد من التعليمات السياسيّة والتصْريفات الاستراتيجيّة؟ لقد أربك بوخارين إلى أقصى حدّ، الملاحظين المتابعين للمحاكمة، حين أعلن في كلمته الختاميّة،

أنّه كان يأمل أن يكون في إعدامِه درسٌ لجميع الّذين قد تكون أيديهم ارتعشت في مساندتهم للاتّحاد السوفييتيّ.

وبالطبع، كان الاعتراف النهائيُّ لبوخانين، يتضمّن فضلا عن الجانب الانهزاميّ، عنصرا من الاتّكالِ اليائس على البخْت: كان هذا رسالةً إلى ستالين الذي لم يظهر قطّ في قاعة المحاكمة، ولكن كانت ترده أدقُّ دقائقِ جلساتِ المحاكمة. بعد هذه الشهادة على الإخلاص الذي لا يُسبَر غورُه، والتي كانت تضاهي استسلامَ المتصوّف إلى الجحيم، كان باخونين يريد مواصلةَ الاعتقاد في الإمكان الضئيل لحركة مساندةٍ أو أيضا، مجرّدِ حركة براغماتيّةٍ تصدر عن الكرملين. أوَ لم يُقسم بشرفه في رسالته الشخصيّة المطوّلة إلى ستالين بتاريخ ١٠ ديسمبر ١٩٣٧، على أنّ لا شيء ممّا اتُّهم به كان صحيحا؟ أوَ لم يلتمس تجنيبَه في أسوإ الأحوال، عقوبةَ الإعدام، لتوضع تحت تصرّفه جرعةُ مورفينْ؟ ألم يعرض عليهم أن يصير في حالة العفو عنه، أحزمَ موظّف في مناهضة التروتْسكيّين؟ أوَ لم يطوّر رؤيةَ أنّه في حال أرسِل إلى معسكرٍ من مثْل بيتشورا أو كوليما، سيعمل فيه «على الأقلّ لمدّة خمسة وعشرين عاما»، على تأسيس جامعات ومتاحف ومعاهد تقنيّة وما شابه ذلك، وسيسهر بلا هوادةٍ، على مشاريع رائدة في الهندسة والبناء[1]؟

حين كتب باخونين رسالتَه المأساويّة-المضحكة، كان بإمكانه وهو على حقّ، أن يرى نفسَه ضمنَ تلك الدائرة الضيّقة من الّذين تعاملوا مع ستالين شخصيًّا وعن قرب. فعلى كلّ حال، هو الذي كان قدّم لستالين السلاحَ النظريَّ لمذهبه السياسيّ الرئيس، «الاشتراكيّةُ في بلد واحد»،- من دون أن يرتاب، ولكنّه ربّما استشعر ذلك، في أنّه كان قد عرض

(١) ترد رسالةُ باخونين الأخيرة إلى ستالين (التي ظهرت من جديد في ١٩٦٥) كاملةً، ضمن: كارل شلوغل، الرعب والحلم، موسكو ١٩٣٧، مونشن ٢٠٠٨، ص. ٦٧٤-٦٧٧.

على مسامعه، مقدِّماتِ «الرعب في بلد واحد»[1]. أمّا اليومَ، فتُقرَأ رسالةُ باخونين باعتبارها الشهادة المركزيّةَ على «مازوشيّةٍ كتيمةٍ» كانت قد وجدت نظيرا لها في «الساديّة الكتيمةِ» لخدّام الثورة المأمورين[2].

أنّ ستالين لم يُجب، فهذا قد كان من طبيعة الأشياء. من الغدِ، أعدِم بوخارين الذي كان قد بلغ سنّ الخمسين، في سجن لُفورتوفو بموسكو، على يد بيوتْر إ. ماغُو أصيلِ تشيكا الذي كانت له السنّ نفسُها، وكان «يضطلع بالمهامّ الخاصّة»، ماغُو الذي كان شديدَ الإدمان على الخمر، وفي خدمة المستقبل البشريّ. أمّا الرأي العالَميّ فلم يعلم بالخبر إلاّ لماما: في ١٣ مارس من السنة نفسها، كان الجيش الألمانيّ قد غزا النمسا تحت تهاليل الأهالي. وأمّا سكّان موسكو فكانوا هم أيضا منشغلين عن نعي باخونين. بعد الإعدام بيوم، دُشّنت في موكب احتفاليّ ضخم، محطّة الميترو الجديدة، «ساحة الثورة».

لم يزل استعدادُ بوخارين إلى الخضوع لقاتله في الكرملين، يمثّل الرمزَ الأقوى للَيِّ المفهومات الأخلاقيّة الذي داخَلَ منذ اليوم الأوّل، ثورةَ أكتوبر. فمن حيث اعترف بأنّه كان قد ارتكب عن غير إرادة، أشنعَ الجرائم ضدّ ما يجسّده ستالين قلبًا للأشياء كلّها، كان قد أظهر إلى أيّ حدٍّ كانت التصوّرات التقليديّةُ للأخلاقيّة والإخلاص والأدب، قد اختلّت ضمن الدوَران الكبير. ومن ثمّ، يوثّق هذا الاعتراف سوءَ الفهم التاريخيَّ مجسَّدا في الارتجال المتسرّع للسلطة السوفييتيّة بعد تأسيسها في ١٩١٧، سوءَ فهمٍ جعل لينين الأبَ المؤسِّسَ الذي كان بالإمكان أن

(١) أنظر: أرنو ج. ميير، الشطط. العنف والرعب في الثورتيْن الفرنسيّة والروسيّة، برينستون ٢٠٠٠، ص. ٦٠٧-٧٠١: الفصل ١٥: عوْلمة الثورة الروسيّة: الرعب في بلد واحد.

(٢) العبارتان كلتاهما تردان في: تيموتي سنايدرْ، البلد الدمويّ. أوروبّا بين هتلر وستالين، مونشن ٢٠١٣، ص. ٤٠٣.

يولّد منيّهُ كما منيُّ إبراهيم، ما لا يُعدّ ولا يُحصى من أجيال الكائنات البشريّة المحرَّرة.

في حقيقة الأمر، لم يتعلّق انتقال السلطة من لينين إلى ستالين البتّةَ بنقل إرثٍ مشروعٍ بين حمّالٍ لحقٍّ بيّنٍ وخليفةٍ صَدوق. أنّ لينين كان قد أعرب في وصيّته السياسيّة، عن محاذير ضدّ الدعاوى الخطيرة لستالين، فهذا ما لم يكن له أيُّ مفعول على مجرى الأحداث. لم يكن لينين إبراهيم، ولم يكن ستالين ينوي قطّ تقمّصَ دور إسحاق. فبعد أن اعتلى سدّةَ الحكم، أعرض عن وصيّةِ لينين، لا بل عمل قدْر المستطاع، على أن تُنسى. وحين ذاعَ مضمون الوصيّة بين بعض المحاربين القدامى، كانت تُقمَع مجرّدُ المعرفة بالوثيقة وتُعاقَب باعتبارها دعايةً مضادّةً للاتّحاد السوفييتيّ.

كان يُفترَض أنّ مسرحَ المشروعيّة الذي نصبه ستالين منذ السنوات الثلاثين، يوهم بأنّ ستالين قد ورث الثورة عن لينين بكيفيّة «مشروعة». والحقُّ أنّه مع نهاية السنوات العشرين، وعلى الرغم من بعض عافيةٍ اقتصاديّة مؤقّتة في طور السياسة الاقتصاديّة الجديدة (نوفاجيا إيكونوميتْشِفسكايا بوليتيكا) الذي هو ضربٌ من الاقتصاد المختلط اعتُمد في سياق بلبلةٍ واضطراب، لم يتبقّ أيُّ شيء من آثار لينين، ما عدا وابل من المشاكل المتراكمة،- وعلى رأسها، انهيارٌ فلاحيٌّ ذو أبعاد لا تُتصوَّر، احتدّ من جرّاء العجز المُزمِن في تزويد السكّان بالمنتوجات الصناعيّة الأوّلية، وتوسَّع بسبب الخلافات الدائمة حول «إدماج» شتّى القوْميّات ضمن الامبراطوريّة الروسيّة؛ بصرف النظر عن الإخلالات في رعاية أيتام الحرْب وقدماء المحاربين والمسنّين والمرضى والأرامل ومجموعات أخرى من المهمَّشين وضِعاف الحال، داخل الجمهوريّة الروسيّة وباقي جمهوريّات الاتّحاد.

إذا أراد المرءُ التحدّث عن إرث لينينيٍّ عند ستالين، فلن يكون إلاّ

بدلالة الكفاءة في المحاكاة: بهذه كان ستالين قد حاكى عند سليفه، المسلَك الانقلابيَّ-الترْهيبيَّ، بقطع النظر عن الأبعاد المضمونيّة للتطوّر الاجتماعيّ. فهذا وحده كان يُفترَض أن يؤدّي دورا في تكرار اللينينّةِ على صعيد لاحقٍ أعلى. إذا كان ستالين بالفعل، خليفةَ لينين، فمن حيث استأنفَ ما كان عنده حركةَ القطْع مع السابق القائم. لقد نقلها فأسقَطها على أحوال أواسط الثلاثينيّات حيث وجد دولةً مضخَّمَةً شبهَ مرتَجَلةٍ مع قائمة أصحابِ امتيازاتٍ موالين للِينين كانوا يحملون على الرغم من ميلهم إلى مداومة المضيّ قدُما، الذي يشي بـ«التفاؤل» والتنويم الذاتيّ، أسبابَ توطيد الروتين الما بعد ثوريّ.

أنّ ستالين تفهّم في العمق، لينين وأخذ عنه، فهذا ما يتبدّى في طور الهوْل الأكبر من ١٩٣٤ إلى ١٩٣٨. حين عمل ستالين في سياق إجراءات غير مسبوقة، على التصفية الجسديّة والإعدامِ الذهنيّ لما يكاد يكون سارَ النُخبة القديمة للحزب، فإنّه كان يطبّق بكثير من الاتّساق الشكليّ، خُطاطاتِ **ما العمل؟** **والدولة والثورة**، على وضعيّةِ أواسط الثلاثينيّات. لقد أُوِّل الهولُ الأكبر في الأدب السوفييتيّ بعامّة، على أنّه إجراء اتّخذه ستالين لتصفية منافسين ممكنين. ومهما بدا هذا مستَلاحا للوهلة الأولى، فإنّه يجب البحث عن العلّة الفعليّة لسلوك ستالين في استئنافه للدافع اللينينيّ إلى شنّ الحرب اللاحقة، ضدّ جميعِ أولئك الّذين ظُنَّ أنّهم ادّعوا باسْم سهْمِهم في بدايات الاتّحاد السوفييتيّ، أنّ لهم كلمةً يقولونها في خصوص التشكيل اللاحقِ للأشياء في طور ما بعد الثورة. ما أعدمه ستالين في فترة الهول الأكبر، إنّما هو فكرةُ ما سيكون حقَّ مشاركة القدماء في النقاش حول البناء الاشتراكيّ. ومن ثمّ، حطّم ستالين تصوّرَ تَحْدار ثوريٌّ من حيث ضرب إلى تصفيةِ صنّاع الانقلاب الأوائل بواسطة ما سمّي لأسبابٍ معلومةٍ، بـ«حملات التطهير». لقد كان حدسَه شبهَ الفنّي أن تُرَدَّ إلى نقطة الصفر، ساعةُ

المسار الثوريّ، بعد انقضاء حقبة الجيل الأوّل. فهذا الطلائعيُّ الذي كان يعلم ما يفعل، قد خلق الأثر الفنيَّ المكتمِل الذي هو الاتّحادُ السوفييتيُّ، من حيث أبادَ جميعَ الفاعلين ذوي الشَنآنِ في الجهاز القديم للحزب[1]. كانت منظومتُه في الرعب تُظهر كيف أنَّ فكرةَ الثورة بما هي كذلك تتنافى مع فكرة جيل ثانٍ،- كما كان لينين قد رفض اقتسامَ السلطة مع القوى القائمة وقتئذ، سواء تعلّق الأمر بالثوريّين الاشتراكيّين أو المونشِفيك أو حتّى أعضاء الحزب الأحداث. منذ الموجة الثوريّة الأولى، كان التّكرار قد حلّ محلَّ الجيل.

في أثناء الهوْل الأكبر، كان ستالين قد وضّح كيف كان يتصوّر الاقترابَ من النقطة الصفر للعمل السياسيّ. ذلك أنّ سياسةَ النقطة الصفر تعني فضلا عن الاختيار الأصليّ للعدوّ، العرض المحض لماهيّة السلطة التي تكمن في القدرة على حثّ الآخرين على إنجاز ما تنشُده إرادةٌ ليست بإرادتهم. ومن ثمّ، السلطة هي إنتاجُ التابعيّةِ على منوال الانتصار على المصلحة المضادّة. وعليه، الوزن المعتبَر لستالين في تاريخ الأفكار السياسيّة إنّما يقوم على إخراج كوجيطو المجال السياسيّ، بصفته قدرةً على الإكراه والقهر: أنا أَقْهَر، إذن أنا السلطةُ. أمّا مراهنته على الإكراه النفسيّ خلال المحاكمات المُمَسْرَحة، فيُظهر أنّه لم يكن يرضى بالقهر الآليّ. فسببيّات الألم الناتج عن الإيقاف والتعذيب، لم تكن كافيةً في نظره. كان يريد الولوج إلى باطن الرفقاء ليتحكّم فيه وليخلَعَ على ذاتيّتهم شكلَ فضاء حرّ تؤثّثه المفاجآت، فضاءً يشبه الخليّة التي يحترق فيه النور ليلا نهارا. لذا، لم يكن بوسْعه أن يسمح حتّى بإزاء رجل مثل بوخارين، بألاّ يخشاه من الزوايا كلّها.

(١) أنظر: التأويل المماثل لبوريس غرويْس، ستالين الأثر الفنيّ المكتمِل: «الثقافة المحطّمة في الاتّحاد السوفييتيّ»، مونشن ٢٠٠٨.

وحدَها مواجهةٌ تُنزَّل ضمن الرعب الأقصى، تكفّ عن اعتناق تصوّرات لا يمكن معاينتُها.

ما كان لينين قد تصوّره رعبا يُستعانُ به، واصل ستالين تشكيلَه ليجعل منه رعبا مبدئيًّا من حيث طارد واقعةَ الثورة المضادّة حتّى في الأفكار الدفينةِ لتابعيه. وبهذا حُوّل مباشرةً الثوريّون القدامى الذين من جيل لينين إلى ثوريّين مضادّين افتراضيّين. فكان من الوارد الارتيابُ في أنّهم كانوا يُضمرون في دُخيْلائهم، تصوّراتِهم الخاصّة لمسارِ التقدّم الصحيح للثورة، -كان تروتسكي قد ارتكب هذا الجرمَ عن عجْرفةٍ وبكيفيّةٍ بيِّنةٍ، ولهذا تحتّم عليه أن يغادر عالَم ستالين في ١٩٢٩. بيد أنّ تروتسكي كان يلوم نفسَه من جرّاء ما اقترفه غلطةَ تأويلٍ تاريخيّةً في خصوص الحكم الستالينيّ باعتباره الـ«ترْميدور» السوفييتيّ، ومن ثمّ كان عاجزا عن تصوّرِ أنّ مؤسّسات لينين كما ستالين لم تكن قطّ تدلّ إلاّ على اتّخاذ إجراءات تحول دون الترميدور. في هذه، ظهر ستالين على أنّه المؤوِّل الأصيل الأوحدُ للينين الذي أنتجتْه اضطراباتُ السنوات العشرين في إمبراطوريّة السوفييت. يكشف الخلْف التأويليُّ الذي جعل تروتسكي يرى في سياسة ستالين القفا المماثِل لترميدور، إلى أيّ حدّ كان قد تمسّك بمفهوم لينين في الرعب بما هو مجرّدُ توقٍّ، وهو مفهومٌ كان يقوم على محضِ إيهامٍ للذات، بما أنّ الرعبَ حتّى في فترة لينين، كان يكوّن روحَ المشروعِ الثوريّ. لقد برهن ستالين بين ١٩٣٤ و١٩٣٨، على أنّه كان اللينينيّ الصادقَ الأوحد، والتروتْسكيَّ الأفضلَ. ذلك أنّه كان قد فهم التالي: لا يمكن قيادة الثورة الدائمة إلاّ بما هي رعبٌ دائم.

لقد تحوّلت محاربةُ بنى الماضي، بمقتضى تكرار مبدإ الرعب، إلى حربٍ ضدّ الآراء الثانية للثوريّين الراسخين. فجعل ستالين الجيلَ القديمَ برمّته يكفِّرُ عماّ كان خُيِّل للينين إمكانَ تدخُّلٍ في مجرى الأشياء بواسطة

«وصيّة». الثوريُّ لا يكتب وصيّةً، بل يفعل في المستقبَل، من حيث يضرب مثالا على إنتاج انفصال.

بما أنّ الثورة لا تُعرض في روايةِ تكوين تتداولها الأجيال جيلا من بعد جيل، بل تنشأ دوما، الآن وهنا، عن قرار القائد، فلا بدّ أن يسقطَ الحرسُ القديمُ ضحيّةً للتصفية. ذلك أنّ الثورة الفعليّةَ لا تحدث إلاّ بين اليوم والغد. حتّى المخطَّط الخُماسيُّ هو شكلٌ من التحيينيّةِ الارتجاليّة، وليس مشروعا وجيها على الصعيد الجِنيالوجيّ. ومن ثمّ، تتنافى الثورةُ من حيث منطقُها، مع مفهوميْ 'الجيل' و'الخلَف'. فهي تعْدل بكيفيّة معيَّنة، الأثرَ الفنيَّ الذي لا يمكن تَكراره، - وفي هذا، هي نسيبةُ استطيقا الأداء في القرن العشرين. أمّا قادتُها فهم المعادلون السياسيّون لشخصيّاتِ أصحاب المشاريع الّذين وصفهم شومْبِتِرْ وقال فيهم وهو على حقّ، إنّ طاقة الفعل عندهم هي «بالجوهر، مؤقّتة وحسب، وتحديداً، لا يمكن أيضا أن تُتوارَث.»[1]

لقد فنَّد ستالين الناشطَ الجيرونديَّ في الثورة الفرنسيّة، بيار فِرْنيو، الذي يُروى أنّه في مارس ١٧٩٣ وقبل أن يُرسَل بدوره إلى المقصلة في أكتوبر من السنة نفسها، كان قد قال: «الثورةُ مثلُها مثل ساتورنْ، تلتهم ذُرّيتَها». فالدرس الروسيّ يبرهن على نقيض ذلك: ذُرّيةُ الثورة هم الذين يُعدمون أسلافَهم. مع نُفور المقاربة اللينينيّة من مبدإ الإرث، يغدو مُحالا الاسْتخلافُ داخل الثورة. من قبْلِنا نظامُ الحكم القديم، من بعدنا المعتقَل. وحْدهم الأفظاظُ الجُدُد داخل جهاز الدولة الراكد، يَسلمون إلى حدّ إشعارٍ آخرَ، من هذه الإمّيّة.

لقد انقضت سبع وثلاثون سنةً من وفاة ستالين إلى نهاية الاتّحاد

(١) يوزيف شومبتر، نظريّة التطوّر الاقتصاديّ، استنساخ لطبعة ١٩١٢ الأولى، تحرير يوخِن رِيكه وأولاف شتلْر، برلين ٢٠٠٦، ص. ٥٢٩.

السوفييتيّ، - وهذا ما يبرهن على أنّ الارتجالاتِ يمكن أيضا في بعض الأحيان، أن تُمدِّد ظلالَها. وإذا أضفنا إلى ذلك، الفترةَ التي كان فيها الرمزُ النجْميُّ لثورة أكتوبر، المحطّة الفضائيّةُ ميرْ التي أنشئت في ١٩٨٦، يدور حول مداره إلى أن ضُبط إسقاطُه في جنوب المحيط الهادئ في مارس ٢٠٠١، فإنّه بإمكان المرء أن يقدّر مدّة العهْد «الما بعد ستالينيّ» إجمالا، بثمانية وأربعين عاما.

بعد وفاة «كوبا المرعِب» في ١٩٥٣، انعدمت القوى التي تعمل على تكرار الستالينيّة: كان سيكوّن من منظور منطق المسار، الاستمرار الممكن الوحيد. فما كان الاتّحاد السوفييتيّ ما بعد ستالين، ليقْدر على صوْن ديناميّتِه الثوريّةِ إلاّ في حركة سقوط إلى الأمام جبْريّة. لكن، لم يكن بالإمكان إيجاد حاملٍ لهذه الحركة الجنونيّة، إذ أنّه لم يكن ممكنا تشييد طابق ثالث للمضارَبة على الرعب، - فهذا كان سيقتضي حربا نوويّة أو كيميائيّة ضدّ الشعب السوفييتيّ الذي لم يزل غيرَ راض. والوحيد الذي كان بشكل غير مباشر، قريبا من ذلك المبدإ، هو ماو تسي-تونغ الذي صادف أن عبّر في حضرة خروتْشيف، عن فكرةِ أنّه سيضحّي طوعا بنصف الشعب الصينيّ الذي كان يعُدّ وقتئذ، ستّمئة مليون نسمة، ليشُنّ حربا نوويّة ظافرةً ضدّ الولايات المتّحدة الأمريكيّة، لو كان فيها ما يضمن هيمنةَ الشيوعيّة.

وبما أنّه بات من الممتنع بعد نهاية الحرب العالميّة الثانية، التفكيرُ جدّيًا، في مفاقمة أشكال العنف في الداخل، حتّى وإن كانت رتابَةُ إعدام الحياة قد استمرّت بكيفيّة مكثّفة في المعتقَلات، فإنّ التحوّل إلى إبطال النزعة الستالينيّة الذي كان بدأه خروتشيف هو الذي انْفرض في نهاية المطاف. كان يحمل في حدّ ذاته نهايةَ الاتّحاد السوفييتيّ: إذ أنّه أنتج ترِميدورْ مؤجّلا، من حيث استعاد أوّلية الأخلاق الدارجة على إتيقا «إجراءات» الحرب اللاحقة.

كان بالإمكان لبضعة عقود، استخدامُ الحرب الباردة تعويضا لتَكرار الستالينيّة الذي لم يحدُث، ولكنّها لم تكن تحتمل تمديدَ ميثة أكتوبر العظيم. ومع ذلك، كان بمقدور لينين وستالين معا أن يفتخرا بأنّهما قد جعلا ترميدور مستحيلا طيلةَ مدّتهما. لكنّ «الملحَق الشيوعيَّ» كان يجب أن يبرهن على حتميّة الانحلال الترميدوريِّ للنزعة الراديكاليّة. كان قد تعيّن على الأجيال اللاحقة بعد ستالين أن تفشل في مهمّةٍ وراثة منظومةٍ بلا مشروعيّة من حيث الأصل، وبلا كفاءة يوصى بها. في ١٩٩٠، غرق مع إمْبراطوريّته، ثالثُ أكبر ارتجال في تاريخ العالَم، -بعد ارتجال المغول في القرن الثالث عشر، وارتجال نابليون في بداية القرن التاسع عشر، وغار في الهاوية التي كان قد انبعث منها في خريف ١٩١٧ عنفَ سباقٍ في التقتيل والإبادة تحرّكه أفكارٌ بعينها.

بوزِنْ، في ٤ أكتوبر ١٩٤٣

لا تدلّ أشهَرُ جملة تَرِد في كفاحي الصادر في ١٩٢٥ : «لقد عزمت عندئذ على أن أصير سياسيّا»، فقط على الميثة الخاصّة بمشاغب مثيرٍ للقلاقل شهِد بعد استسلام الجيش الألماني في نوفمبر ١٩١٨، وفي أثناء إقامته بالمشفى العسكريّ لاتساريت فونْ بازِفالْكْ، طورَ نكوصٍ إلى عمى مؤقّت ربّما كان الدافع فيه هستيريّا. حين كتب هتلر هذه الجملة، كان قد صار إلى أكثر من مجرّد مثير للقلاقل. لقد كان بالأحرى حمّالا، لكي لا نقول مهووسا مثاليًّا، للبَلبلة والفوضى اللّذين كانا ابتداءً من الحرب العالميّة الثانية، قد عمّا العقودَ اللاحقة. فجملته تصوّر كيف كان يجسّد من سيصير الفاعل النمساويّ-الألمانيّ الأبرزَ، الفكرةَ-الغالبةَ في أثناء عَقده، أعني التصوّرَ الوسْواسيّ-الهوَسيَّ للحرب اللاحقة. لقد تغلغلت في خاطر هتلر مثله مثل الكثيرين من معاصري

١٩١٨، استحالةُ إلغاء الحشْد والتجنيد. إذا كان عند خروجه من المشفى البروسيّ لاتساريتْ وبعد شفائه من جروح في العينيْن، قد ساهم في وضع الأسلحة والأزياء العسكريّة، فإنّه كان يحدوه بصفته مدنيًّا في الظاهر، العزمُ الشديدُ على أن يعطي للحرب وجها آخرَ، - سنقول اليومَ: حجْما آخَر. كان هتلر بصفته وريثَ لينين وموسّوليني، يبحث عن وسائله وسبُله الخاصّة ليحوّل الحرب المتّصلةَ إلى حروب متتابعة.

مع تأسيس البعث القوميّ-الاشتراكيّ في شكله المزدوج الإجباريّ، بصفته حركةً وحزبا، كان هتلر قد مهّد لتصوّر استراتيجيٍّ كان إذا نظرنا فيه اسْترداديًّا، بمثابةِ صيغةٍ ألمانيّةٍ لـ«المسير الطويل». كان هذا المسير قد تأدّى بالرجل الوصوليّ الحازم ذي المزاج المتقلّب، الذي لا ينتصح، إلى عتبة الحكم من خلال المؤسّسات البرلمانيّة المتزعزعة لفايْمار. وبعد أن سُمّي مستشارا للرايش في جانفي ١٩٣٣، كانت الشروط قد اجتمعت للمرور إلى طور إعادة التسلّح. مع بداية خريف ١٩٣٩، أظهر هتلر للعالَم كيف كان ينوي إخراجَ سيناريو الحرب اللاحقة الذي كان قد طوّره في كفاحي.

وليس اتّفاقًا أنّ هتلر كان أكّد في الجملة-الشِعار التي قالها عند هجوم الجيش الألمانيّ على بولونيا في ١ سبتمبر ١٩٣٩، أنّ الأمر يتعلّق منذ الساعات الباكرة بـ«الردّ على إطلاق النيران». إذ أنّه منذ التعْبئات العامّة التي ذهبت فيها القوى الأوروبيّة نتيجةً لمحاولة الاغتيال في سراييفو، كانت كلّ سياسة كبرى قد صارت ردّا دائما بإطلاق النار. فالعدوّ لم يعُد فقط «مسألةً بعينها وقد تشكّلت للعيان»، طبقا للبيت الشهير لتيودور دويْبلِرْ، الذي كان يستشهد به كارل شميت من حين إلى آخر. ذلك أنّ العلاقات مع العدوّ كانت تقدِّم منذ ردح غير يسير من الزمن، العلل الضروريّة والكافيةَ للردّ على أيّ نيران بنيران مضادّة. أمّا

الشكل الهتلريُّ للردّ بإطلاق النار فكان قد نحتَ الصيغةَ الألمانيّةَ للحرب اللاحقة، في ما أبعد من الانتقام الطبيعيّ لنوفمبر ١٩١٨، نعني الهدف المتغطرس الذي يتمثّل في إنشاء امبراطوريّة عالميّة للألمان تحكمُها مستشاريّةُ الرايش في برلين، ويُراد لقُبّتها أن تتفوّق على قبّة واشنطن وقبّة الفاتيكان في روما.

حين أخضعت الجيوش الألمانيّةُ كامل أوروبّا الشماليّة والشرقيّة بين ١٩٤٠ و١٩٤٢، كانت الجبهةُ الحاسمة لما يُزعم أنّه نيران مضادّة، قد انتقلت بعيدا نحو الشرق، حيث اصطدمت جيوش هتلر لأوّل مرّة وعلى الأرض، بمقاومة جدّية. فالأشهر الخمسة للمعركة حول ستالينغراد، من ٢٣ أوت ١٩٤٢ إلى ٢ فيفري ١٩٤٣، كانت قد رسمت بالنسبة إلى الرايش الألمانيّ، المنقلَب الذي أفضى إلى الهزيمة، هزيمةً صارت بعد ذلك بسبعة وعشرين شهرا، واقعةً فعليّة.

في الرابع من أكتوبر ١٩٤٣، أي ثمانية أشهر بعد هلاكِ الجيش السادس المحاصَر في ستالينغراد، ألقى هاينريش هِمْلِرْ (الرجل الذي كان في السابق وزير داخليّة الرايش، ومنذ ١٩٢٩ نصبّه الرايش قائدا للْشوتْسْتوفّلْ، 'الإِسْ إِسْ'، الحرَس القوميّ-الاشتراكيّ، ولكن أيضا منذ ١٩٣٩ مندوب الرايش لتوطيد الوحدة العرْقية الألمانيّة)، في قصر بلديّة مدينة بوزِنْ، أمام اثنيْن وتسعين من ضبّاط الإس إسْ، واحدا من «خطاباته السرّية» التي يمكن للعالَم اللاحق أن يطّلع من خلالها على العالَم الفكريّ للمحاربين الألمان الذين خاضوا الحرب الدائمة.

من منظورٍ راهن، يسهل على المرء التعرّفُ إلى أنّ وهْم «رايش ثالث» يدوم لقرونٍ، كان يقومُ على سوء فهمِ فُرض بالقوّة، مفادُه أنّ تأسيس هذا الرايش يكمن عمادُه في مبادئ تتناسب مع التّحدار. في الحقيقة، كان سيتعيّن من البداية أن يتبيّن أنّه ههنا كما في حالة النزعة

السوفييتيّة، لم يُسلَك على عجَلٍ أكثر من ارتجال كانت سقوطُه السريع متضمَّنا في نمط تكثُّفه. من حيث الوقائعُ، كان الأمر يتعلّق مع الهتْلريّة بالسَرْنَمة السياسيّة التي كانت ممزوجةً من اللحظة الأولى لافتكاك السلطة، بجرعةٍ من المخاطرة المُهلِكة. وفي الواقع، كان تجريبا يلتمس الإجابة عن سؤالٍ هل بمقدور الدول أيضا أن تنتحر بمعيّة مجتمعاتها[١].

أمّا خطاب هملر الذي دام ثلاث ساعات وكان في شطر منه مرتَجلا على أساس بعض كلمات مفاتيح،- ويُقال إنّه توجد نسخة صوتيّةٌ منه، فيُقرأ اليوم باعتباره نصّا نموذجيّا في الخطابة الطائفيّة. إذ أنّ التحليل المفصَّل للوضعيّة يتحوّل فيه كأنْ في كتاب مدرسيّ، إلى استقصاء ذاتيّ وعرض تقريريّ للمهمّة، لينتهي إلى تضرُّع يُرادُ به إثارة مشاعر الخطيب والجمهور من أجل منظوريّةٍ مستقبليّة.

يلمّح هملر أمام المستمعين إليه في بوزن، إلى تصوّر صِدام حضارات ستتعيّن على الأوربيّين مواجهتُه في أجل لا يتعدّى نهاية القرن العشرين: في هذا التاريخ ستدخل «كتلةُ الجماهير» الآسيويّة التي تبلغ ما بين مليار ومليار ونصف نسمة، في صدامٍ مع «الشعب الألمانيّ» الذي يأمل في أنّه سيعُدّ حينئذ، من مئتيْ إلى ثلاثمئة مليون نسمة، والذي سيستطيع في أحسن الحالات واستعدادا للمعركة النهائيّة، أن يجمع من حوله بقيّة الشعوب الأوروبيّة،- أي بحجمٍ أقصى يعُدّ سبعمائة مليون. «الويل للشعب الألمانيّ، إنْ لم يخُض هذه المعركة. سيكون هذا نهايةَ الجمال والثقافة...» حين يركب المرء ظهرَ صور قويّةٍ، فإنّه يستطيع أن يحثّ نفسه وذويه بأكثر فعاليّة: «لذلك نضرب إلى

(١) في ما يتعلّق بالعامل الفَغْنريّ ضمن هذا التجريب، أنظر ص. ٣٩٢ وما بعدها من هذا الكتاب.

واجبنا بأكثر عصبيّة وعقيدة من أيّ وقت مضى، وبأكثر بسالة وطاعة واستقامة من ذي قبْل.» أمّا القيام بهذا الواجب فموقوفٌ على الارتباط اللامشروط بالرجل الذي اصطفاه القدَرُ: «والآن، ليكُن القائدُ منّا على بالٍ، قائدنا أدولف هتلر الذي سيخلق الرايش الجرمانيّ وسيقودنا إلى المستقبل الجرمانيّ.»

بوُسْع المرء أن يقدّر حقَّ قدرها مهمّةَ التنويم الذاتيّ لهذه الجمل، إذا أخذ بعين الاعتبار بعض الأحداث السابقة: كان هملر من بين قياديّي القومية الاشتراكيّة الذين أدركوا منذ مطلع عام ١٩٤٣، أنّه لم يعد من الممكن ربح الحرب عسكريًا. قبل خطابه في بوزن بثلاثة أشهر، كان قد اتّصل برجال كان بإمكانهم أن يغتالوا هتلر، وفحص معهم آفاق مستقبل الرايشْ والدور الذي قد يؤدّيه بعد إطاحةٍ ممكنة بالـ«فوهرِرْ».

هذا لم يمنع الخطيبَ من التبجّح بوجوب التمثيل بالانهزاميّين في صفوف الجيش وفي ديارهم، مع ترجيح أن توضع من وقت إلى آخر، «تحت الأقدام»، رأسُ واحد منهم. فهذا ما سيُسكت إلى حينٍ، بقيّة المحاربين المنهَكين. ومعلومٌ أنّ النظام القومي-الاشتراكيَّ كان قد أدمج المقصلة بشكل وطيد في ألمانيا وأفرط في استخدامها عند إعدام معارضي المنظومة وآخرين غيرِ مرغوب فيهم،- يُرجَّح أنّ عدد من أعلِموا بهذه الطريقة قد ناهز اثني عشر ألف شخص. لكن كان يُتحاشَى استعمال الاسم الفرنسيّ للآلة، تفضيلا للكلام عن الـ«فالْشْفِرْتْميتوده» (طريقة السيف الساقط) التي هي ألمانيّة أصيلة.

لم يُظهر هملر أنّه في تلك اللحظة، كان يتحدّث عن شكوكه الشخصيّة في الانتصار الألمانيّ النهائيّ. وعمل بواسطة مزيج من الوعيد والفكَه وكلبيّةٍ الجنديّ، على أن يصطفّ إلى جانبه الجمهورُ المفتونُ والمتذلّل في آن. فهو كان يعلم مثله مثل أيّ قائد فذّ، أنّ

القيادة من دون إغراء وتضليل، لا مفعولَ لها. وكان يعاين أنّ الخوف هو شطر الخضوع. فالنداء الذي بلا التماسٍ جامحٍ ينعكسُ بشدّةٍ على المدعوّين.

أمّا الاستقبال المتأخّر لهذا الخطاب ذي السمعة السيّئة، فقد تركّز بلا استثناء تقريبا، على الموضع الفاضح الذي يرد فيه الكلامُ عن «صفحة مجدٍ» فضيلة المحاربين الألمان، صفحةً ما كانت للأسف، أن تكتَب قطّ بشكل رسميّ: لقد رأى المرءُ بأمّ عينيه كيف تراكمت خمسمئة أو ألف جثّة، بعد عمليّاتٍ تقتيل يهود أوروبّا الشرقيّة، وبعامّةٍ بقي المنفّذون كما يقول الموضع، على الرغم من العبء النفسيّ، «متماسكين». هذا الموضع هو واحد من المواضع النادرة التي يقرّ فيها موظّف سام من موظّفي «الرايش الثالث» ومن دون مواربة، بإبادة اليهود كما لو كانت مكوّنا طبيعيّا للحرب المستمرّة التي ظنّ فاعلوا القوميّة- الاشتراكيّة أنّهم مدعوّون إلى شنّها.

لكنّ خطاب همل يفتح بؤرةً أوسعَ: بصرْف النظر عن الكلام الذي يتعلّق بالوضعيّة الجيوسياسيّة، يُمكن أن يُقرأ باعتباره رسالةً في الأخلاقيّات مطبَّقة على الحرب التي أملاها «القدَرُ» لغاية الهيمنة على العالَم. بما أنّ أولئك الّذين لهم جذور ألمانيّة أصيلة، وعلى رأسهم أُصَلاء فضاءِ فيستْفاليا المفضَّلون جينيًّا، هم طبقا لتصوّر همل، مدعوّون من الطبيعة نفسها، إلى الحرب والانتصار، فإنّه قد كان من البديهيّ أن تنتج صورتُهم المناسِبة الصورة المثاليّة لرجال الإس إسْ اليومَ وغدا.

ما يقدّمه همل في خطابه الأول ببوزن لا يعدو كونه مقدّمات فظّةٍ لنقد الأخلاق الجمْعيّة في عصر الحشود الجماهيريّة العسكريّة. ههنا تقترن بلا كثير عناء، تهْويماتٌ فكريّةٌ حول أشكال التوسّع القادمة، بأطروحات حول أخلاقيّات الحرب: طبقا لطبيعة الأشياء، مهمّة الإس

إس على المدى البعيد، تتمثّل في البحث عن نخبة جديدة لقيادة مستعمَرات ألمانيّة ما تنفكّ تتزايد.

«لا بدّ أن نكون قادرين في غضون عشرين أو ثلاثين عاما، على تقديم طبقةٍ قادةٍ لأوروبّا قاطبة. إذا قام الإس إس مع المزارعين، وقمنا نحن مع صديقنا باكْ، على عمليّة استعمار الشرق، بلا توانٍ، من دون أيّ كبْح، ومن غير طرح أيّ سؤال عن أيّ تقاليد، بهِمّةٍ واندفاع ثوريّين، سنكون عندئذ في عشرين عاما قد نقلنا إلى خمسمئة كيلومتر شرقًا، حدودَ وحدتنا العرْقيّة.»

كانت السياسة التكوينيّة تحت علامة الجُمجُمة، تريد أن تجمع بين طُقس قديم مظنون فيه، وإلغاءٍ للكبتِ حادثٍ موضوعيًّا. فالجيش الألماني كان بإمكانه أن يستوعب خسارة ستالينغراد، لا بل هذه الخسارة كادت تكون «ضروريّة»، وإن كان الكلام بهذه الطريقة قاسيا، لأنّها كانت الثمنَ الذي وجب دفعه للتقليص على نحوٍ حاسم، من جبهة الحرب، وهذا ما أعطى أُكُلَه في نهاية المطاف. حتّى إنزال جيوش الحلفاء بالقرب من ساليرنو، كان علامة على الانهيار القريب للعدوّ، لأنّه لن يستطيع أن يقوم مرّة أخرى، بمثْل هذه العمليّة على ذلك النطاق الواسع.

باسم الشعب الألمانيّ، يدّعي هملر بلا مواربة، أعلى القيم الانسانيّة. في نظره، ليس أشدَّ وطْأةً من رسمٍ واضح لحدود جماعته بما هي حدودُ مجال تطبيق الأخلاق العليا. وإذا كان قد اختار الحديث بنبْرة عنيفة، فلأنّه يعلم كيف تهزّ سامعيه حدَّ النخاع. «أنّ عشرة آلاف امرأة روسيّة يسقطْن أو لا من شدّة الإعياء، في بناء خندق للمدرَّعات، فهذا لا يشغلُني إلاّ حين يكون خندق المدرّعات قد بني لصالح ألمانيا.» في عالم الصراع الحربيّ، لا يمكن أن توجد واجبات بالنسبة إلى المرء إلاّ بالنظر إلى شعبه دون سواه. وكلّ محاولة لإدماج أناس

من الشرق أو بخاصّة اليهود، ضمن دائرة البشريّة، يفضي إلى إضعاف قوّة الصراع القوميّة. وحدَه كان يستطيع أن يكون إس إس حقيقيّا، من يجسّد قيم الأخلاق الألمانيّة ببَديهةٍ منشرحة. بعد ذلك، يتحدّث هملر بكثير من التفصيل، عن فضائل النخبة الألمانيّة القادمة، كما لو أنّه كان يريد الوقوف عند هذا الغرض إلى ما لا نهاية له: الإخلاص، الطاعة، البسالة، الشجاعة المدنيّة، الاستقامة، الرِفْقة، المثابرة والامساك عن الكحول.

يكاد البحث لم يُدرك إلى اليوم أنّ خطاب هملر السرّيَّ الأوّل بپُوزِنْ،- فهو قد ألقى خطابا ثانيا بعد ذلك بيوميْن، أقصر بشطر من الأوّل تقريبا، حول المسائل نفسها، وأمام جمهور ذي تكوينة مختلفة، كان يحمل ملامح أخلاقيّاتٍ مرصودة للبلدان الدمويّة. ذلك أنّ هملر عمل فيه بالنظر إلى المجموعات المقاتلة، على تكييف المعايير الأخلاقيّة حتّى تتماشى مع مقتضيات الإقامة الدائمة في مناطق التقتيل. لقد طوّر هملر كأنّه دارسٌ لمتون أنثروبولوجيا الثقافة، حدسا بعينه يقوم على الجمع لدى المقاتلين المحلَّفين في أثناء الصراعات المحتدّة، بين أخلاقيّات باطنة موتورةٍ جدّا وبين أعنف إلغاءٍ للكبْت في خصوص «الخارج». ومن ثمّ، تُلزم البلدان الدمويّةُ فاعليها بالفصل الصارم بين أخلاقيّات الباطن وبين أخلاقيّات الظاهر. وينتج عن ذلك حظرٌ صارمٌ للتعاطف مع ضحايا الإباداتِ «الضروريّة»، وبخاصّة النساء والأطفال، لكي لا نتكلّم عن الضحايا اليهود. لكن ما كان يجب حظره بأكثر صرامةٍ، هو التعاطف مع تلك الطوائف من جيوش العدوّ التي كان بإمكان نخبة الإس إسْ أن تعرف أنّها نسيبةٌ لها من حيث الوظائفُ المتشابهة نسبيّا. ولعلّ هذا ما دفع هملر في عرْضه إلى التركيز عند المواضع الأكثر حساسيّة، على الضبّاط السياسيّين للجيش السُوفييتيّ، أي أولئك «المندوبين» الذين كانوا يُلحَقون بالجيوش السوفييتيّة النظاميّة

دُعاةً لإيديولوجيا الروح القتاليّة[1]. كان همـلر قد تعرّف فيهم إلى انعكاس للتنظيم الذي كان قد توخّى وأطلق عليه اسم «الجنود السياسيّين».

بهذه الإشارات تبلغ أخلاقيّاتُ الإس إس عند همـلر، النقطةَ الحاسمة: هنا كان قد تعيّن تقريرُ الفرق الباتّ بين المنفّذ الشريف وبين صنوِه المبتذَل. فالروسيّ «تحديدا، يخوض الحربَ تحت إمرة طبقة القادة الذين تلقّوا تكوينا عنيفا، طبقةً تتكوّن من الضبّاط السياسيّين والضبّاط المندوبين أو المندوبين الضبّاط . . .»[2] وهؤلاء يسهرون على تطبيق أوامر موسكو كما يسهر العبيد على خدمة أسيادهم. وفيهم يستطيع المرء أن يتعرّف إلى تجسيدِ صيغة عدائيّة لأخلاقيّات الظاهر القاتلة التي يُعتقَد في وجوب الخضوع لها وإنْ في سياقٍ مغاير. إلاّ أنّ الألمانيّ لا ينبغي أن يخضع في عمليّات الإبادة، إلى مراقبة خارجيّة. «عندنا، لا يمكن ولا يجوز البتّة أن تعود المراقبةُ كما هو الحال في روسيّا، إلى مندوب. المندوبُ الوحيد الذي يراقبنا، يجب أن يكون ضميرَ كلّ واحد منّا. . .» فالضمير الألمانيّ يكوّن ساحة المعركة التي كان يجب أن توطَّد عليها بأقوى الوسائل، الحدود الفاصلةُ بين

---

(١) في التوثيقات الأخيرة التي تتعلّق بجرائم القوّات المسلّحة في الحرب العالميّة الثانية، يُشدَّد من بين غيره، على «الأمر المنظِّم للمندوبين» الذي ختمه هتلر في ٣٠ مارس ١٩٤١، وينصّ على وجوب تصفية الضبّاط السياسيّين المعتقَلين بلا أيّ استثناء، - وهو قانونٌ لم يتنزّل فقط في خانة «جرائم الحرب»، بل انكشف على أنّه لا طائل منه، لأنّه كان قد شحذ العزيمة القتاليّة للعدوّ، حدّ أنّ هتلر ألغاه في جوان ١٩٤٢ تحت ضغط جنرالاته. أنظر: فليكس رومرْ، قانون المندوبين. جرائم القوّات المسلّحة والقوميّة-الاشتراكيّة في الجبهة الشرقيّة ١٩٤١-١٩٤٢، بادرْبورْنْ، ٢٠٠٨.

(٢) ورد في: هاينريش همـلر، خطابات سريّة من ١٩٣٣ إلى ١٩٤٥ وخُطب أخرى، تحرير باردلي ف. سميث وأنيسْ ف. بترسون، برلين ١٩٧٤، ص. ١٦٢-١٨٣.

أخلاقيّات السموّ المرصودة للباطن وبين أخلاقيّات الفظاظة التي تتعلّق بالخارج. وبما أنّنا كنّا نواجه عدوّا كان يرسم من موقعه، حدودا مماثلة، كان العملُ على الارتقاء بأنفسنا فوق ما هو عليه، ضروريّا بقدر ما كان مجهودا لا طائل منه. لقد كان العدوّ بالفعل، «مسألةً خاصّة اتّخذت شكلا بعينه». كان ثمّة عاملٌ أقوى من كلّ الفوارق بين المندوبين السوفييتيّين الذين يوجّههم الكرملين وبين «جنود» الإس إس «السياسيّين» الذين توجّهم ضمائرُهم، أعني وظيفتَهم المشترَكة: أن يلقوا بأنفسهم في المعركة رؤوسَ حِراب إيديولوجيّةً فعاّلةً في العمليّات العسكريّة للبلدان الدمويّة.

في طور الأزمة، غيابُ التعاطف المنشودُ مع الخارج يتغلغل في الباطن. في أحد المواضع التي يمهّد فيها هملر لأخلاقيّاتِ بلدٍ دمويّ، والتي تشي بأقوى إلغاءٍ للكبت، يوصي قائلا: «يجب في نهاية المطاف أن تكون لنا إرادةٌ، بل نحن عازمون على إعدام كلّ من لا يريد في أيّ موقع كان، أن يتّبع المسارَ في ألمانيا، وعلى تصفيته بكلّ برودة وبلا كثير لغَطٍ.» أمّا أولئك الّذين يبذلون كلَّ الجَهد في الدفاع عن القضيّة الألمانيّة، فينبغي أن يكوّنوا «طبقة عرْقيّة أعلى» «تتجنب أكثر عدد من الأخْلاف». لذا كان يتعيّن على رجل الإسْ إس الذي يعي واجبَه، أن يخمّن دوما في إطارِ أرحب السياقات. ولينقُلْ إلى أحفاد أحفاده «إرث أجدادنا» العرْقيَّ الأنقى الذي نجا من ويلات الحرْب.

كان هملر في أثناء الارْتجالات القوميّة-الاشتراكيّة، قد اكتشف باكرا أنّ لديه ميلا جارفًا إلى ما كان يعتبره «إرثَ الأجداد الألمانيّ». ولذلك كان يزعم أنّه بمقدوره أن يثير لدى معاونيه «تفهّما» للسياقات البيولوجيّة-التاريخيّة. كان لفظا «قرن» و«ألْفيّة» يجريان على لسانه بلا كثيرِ عناءٍ في أثناء تهويماته حول المستقبل الألمانيّ. وفي الحقيقة كانت تصوّراته حول توارث الجوهر العرقيّ، تغطّي باخْتلاقاتٍ بيولوجيّةٍ زائفة

ومتهافتةٍ، طبيعةَ التَخْدار التي هي في الأساس مصطنَعةٌ من حيث تقوم على تبرير قانونيّ وديناميّة نفسيّة-أخلاقيّة.

أمّا ما كان يخمّن هملر بالفعل في خصوص المستقبل الألمانيّ، فيتّضح من خلال إشارة ترد على لسان أرملته إذ تقول إنّه كان يحمل باستمرار، منذ بداية الحرب، كبسولةَ سِيانور كان قد وضعها في ثقبٍ في فكّه الأسفل نتج عن سقوط سنّ. ولا ريب أنّه في أثناء خطابه في بوزنْ، كان أيضا سيحمل الكبسولة في فمه. بعد عام ونصف، في ٢٣ ماي ١٩٤٥، استعمل الكبسولة لينتحر بعد أن أوقفته الشرطة العسكريّة البريطانيّة عند هروبه حاملا أوراق هويّة مزوَّرة، وكان يُفترَض أن يُستنطَق في فيلاّ بلونيبورغْ.

لم يَعدِم الجانب السوفييتيُّ تقديمَ سهمه في الأخلاقيّات الظاهرة للبلدان الدمويّة التي أُلغيت فيها الحدود كلُّها بما في ذلك الأورال، تلك المنطقة البائسة من أوروبّا الشرقيّة حيث تداخلت الحشود المجنَّدة لسقطتيْن إلى الأمام. لقد قام الجانب السوفييتيّ بذلك قبل ستّ سنوات، في العشرين من ديسمبر ١٩٣٧، بمناسبة الاحتفالات بعشرينيّة «مفوّضيّة الشعب للشؤون الداخليّة» (ن.ك.ف.د) التي كانت المنظّمة السابقة لها، التشيكا، قائمة منذ ٢٠ ديسمبر ١٩١٧[١]. نُظّم الاحتفال في فترةِ نشاط كثيف للمصلحة، ذلك أنّ عمليّات التطهير الستالينيّة كانت قد بلغت ذُروتَها في صائفة ١٩٣٧. في اليوم السابق، أُعدِم طلقا بالرصاص ما لا يقلّ عن مئة واثنين وخمسين شخصا في ساحة الإعدام بوتوفو التي لم تزل تستخدَم بكثافة[٢].

(١) أنظر: ص. ١٦١ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) ما نقدّمه ههنا وصفا للاحتفال، وبخاصّة لخطاب ميكويان الاحتفائيّ، نتّبع فيه

في أثناء الحفل، كانت مقصورات مسرح البولشويْ قد امتلأت بالمسؤولين عن التصفية الواسعة خلال الشهر الأخير. أمّا قائمة أسماء القائمين على جهاز الإبادة فكالتالي: كاغانوفيتش، ريدينسْ، أدرييف، شيرشاتوف، فوروشيلوف، شدانوف، ييشوف، برادانوفسكي، مولوتوف، وديميتروف؛ هؤلاء كانت لهم مقاعد على الركح، وكانوا على استعداد للاحتفال بصنيعهم. ستالين نفسه ظهر بعد فترة الاستراحة. ثمّ ظهرت عاملة شابّة من عمّال مصنع ستالين للسيارات، وأكّدت أنّه بإمكان ن. ك. ف. د أن تعوّل على مؤازرة الشعب السوفييتيّ لها. ويشدِّد بكلّ النبرات، على الرباط الوثيق بين التشيكائيّين وجماهير العمّال. فحين كان الأمر يتعلّق بتسليم مَن يُزعم أنّهم مخرّبون إلى جهاز التصفية، كان يُفترَض أنّه بإمكان الدولة الثوريّة أنْ تستعين بالشعب اليقِظ.

كلِّف أناسْتاس ميكويان، الرفيق ذو الأصول الأرمينيّة، بإلقاء الخطاب الرئيسيّ في المساء، خطابا كان هو أيضا نموذجا للخطابة العمّاليّة مع المكوّنات اللازمة: لمحة تاريخيّة، حديث عن الوضع الراهن، تهنئة النفس على ما وقع إنجازه، وتمسّكٌ بأخلاقيّات المؤسّسة. ثمّ شدّد ميكويان متبجّحا وبعرْبدة اصطلاحيّة، على الضرورة التاريخيّة لمناهضة الكولاك المتعنّتين الذين كانوا قد عارضوا التأميم بخبثٍ متزايد وعناد ماكر، مناهضةً لا هوادةَ فيها. وأكّد على أنّه لم توجد قطّ مهمّةٌ أعظم من الحملة التي يقودها ستالين: فهي تستهدف إرغام مئة مليون من صغار المزارعين المالكين الذين لم يستغلّوا أراضيهم طيلة قرون، إلاّ لصالحهم ولصالح ذويهم، على أن يسلكوا

العرض الذي يرد في: كارل شلوغل، **الرعب والحلم**، مرجع مذكور، ص. ٦٥٣-٦٥٧.

طريقَ التعاضد ضمن الجماعة. بيد أنّ النجاح السريع والباهر في هذه المعركة كان قد ضلّل بعض الرفقاء من حيث أسرعوا في الاعتقاد بالنصر، حتّى صار بإمكان العدوّ بعد أن استغلّ «تراخي يقظة الطبقة»، أن يتغلغل في أجهزة الحركة.

أدرك الحاضرون في القاعة جميعا، مغزى الإشارة: في غضون خريف ١٩٣٦، عُزل غينغريشْ ياغودا الذي كان إلى ذلك الوقت على رأس الن. ك. ف. د، ليعوَّض بنيكولايْ ييشوفْ، بموظّف إداريٍّ ذي قامة قصيرة وهوسٍ ساديّ حقيقيّ، كان قد ظهر في ذروة الرعب الأكبر، بصفته أفضلَ قوّة ضاربة لستالين، إلى أن وقع هو نفسُهِ في فيفري ١٩٤٠، ضحيّةً لمنظومة الاتّهامات الوهميّة وما يلحقها إعداما بالرصاص. في وابل من التصفيق والتهليل الذي ما انفكّ يقطع كلامَه، ذكّر ميكويان بنجاحات الن. ك. ف. د في الحيلولة دون الأعمال التخريبيّة التي كُشفت في الوقت المناسب بفضلِ وشايات الشعب. وفي دعوته الختاميّة التي غرقت في وابل التصفيق، هنّأ الخطيبُ كلّ المتعاونين مع جهاز الرعب ونوّه بأنّهم كانوا دوما في مستوى ما يقتضي العصر. لقد قاوموا على حدّ قوله، إغراءَ «السقوط إلى مستوى البرجوازيين السياسيّين المحدودين»-، والحقّ أنّ البرجوازيّ المحدودَ ينفُر من القتل. ثمّ أضاف قائلا: بدلا من ذلك كلّه، كانوا دوما يربطون على قلوبهم في مناهضة الثوريّين المضادّين، لا تأخذهم شفقةٌ بـ«أعداء الشعب»، وكانوا مع ذلك، في «مأمن من كلّ هلَع».

أوّل تعليقٍ لم يفقْه قطّ أيُّ تعليق آخر عن المغالطات الفكريّة التي كانت تتأسّس عليها أقوال مقرّظي «العنف الضروريّ»، من مثْل ميكويان وهملر، كان قد أخرجه منذ ١٩٤٠، أرثور كوستْلرْ في روايته **الظلمة في وضح النهار** التي كتبها بعد انشقاقه عن الشيوعيّة تحت التأثير المباشر لمحاكمات موسكو الممسرَحة. في الليلة التي تسبق يومَ إعدامه،

يستذكر بطل الكتاب، نيقولا روباشوف، وهو شخصيّة مستلهَمة من نيقولا بوخارين[1]، جملةَ حياته ومبادئه:

«حين استحضر ماضيه، بدا له أنّ جُمّاع الأربعين عاما تلك كان سباقا قاتلا فريدا، - السباق المجنون للعقل المحض . . . لقد عاش أربعين عاما طبقا لأوامر الحزب ورغباته. وقف عند قواعد الحساب المنطقيّ ولم يتعدَّها قطّ. إذ أنّه كان قد أحرق في وعيه، بحامض العقل، بقايا الأخلاق القديمة غير المنطقيّة . . .»

«ربّما كان ممّا لا يُطاق التحرّرُ من القيود كلّها، ومن الكوابح الملطِّفة، من مثْل: «لا ينبغي أن تفعل ذلك»، «لا يجوز لك ذلك»، وأن يثب على الهدف بلا تردّد.»

«كان ثمّة خطأ في المنظومة؛ ربّما كان يكمن في ما كان يعتبره إلى الآن، مبدأ لا يمكن تفنيده، والذي باسمه ضحّى بالآخرين وضحّىَ به هو نفسه: مبدأ أنّ الغاية تبرّر الوسائل. هذا المبدأ هو الذي قتل الأخوّة الكبرى في الثورة، وجعل الجميع يخوضون سباقا جنونيّا قاتلا. ماذا كتب وقتئذ عن هذا، في مذكّراته اليوميّة؟ 'لقد ألقينا من على ظهر السفينة، بالمواضَعاتِ كلِّها، قاعدتنا الوحيدة هي قاعدة الاتّساق المنطقيّ؛ نبحر من دون صابورةٍ أخلاقيّة'.»

«ربّما كان جذر الشرّ يكمن هنا. وربّما لم يكن يحسُن بالبشر أن يبحروا بلا صابورة.»

«ربّما حان الآن وقت الظلمة الكبرى.»

«ربّما ستنشأ بعد ذلك، بعد ذلك بوقت طويل، الحركةُ الجديدة، - بأعلام جديدة، وروح جديدٍ يعي في الآن نفسه، الحتميّةَ الاقتصاديّة و«الشعور الأوقيانوسيّ». ربّما سيرتدي أعضاءُ الحزب الجديد ثياب الرهبان وسيقوم مذهبُهم على أنّ خلوصَ الوسائل هو وحده ما يبرّر الهدف.»[2]

---

(1) أنظر: ص. ١٧٨ وما يليها من هذا الكتاب.

(2) أرتور كوستْلِرْ، الظلمة في وضح النهار، رواية (١٩٤٠)، كوسفلد ٢٠٠١، ص. ٢١٠-٢١٢.

لم يكن بوسع كوستلر إلى حدّ ذلك الوقت، أن يأخذ في الحسبان أنّ السباق القاتل للوسائل القبيحة لأجل غاية حسنة الذي كان قد شخّصه باكرا وببصيرةٍ أنفذَ من التي لمغلب المتعاطفين مع الحركة الشيوعيّة، قد كان علامة على نزوع تليدٍ إلى إنتاج أشكالٍ تضارُبٍ وتنافر لم تزل تتفاقم ويعسر تعديلُها ضمن سيرورة الحضارة، أشكالَ تنافرٍ أنتجتها طاقاتٌ محرَّرَةٌ كانت تتخفّى وراء مفهوم «المجتمع البرجوازيّ» الذي يبدو على أنّه خلوٌّ من الأذى، وتحت الكلمة المفتاح «ثورة» التي تشرّع لكلّ شيء، وتصادر على مجتمع البشر الجُدد. كان هذا النزوع مسؤولا عن إطلاق العِنان الذي أنتج انطلاقا من «لا ينبغي لك أنْ. . .» السابقة، «يحقّ لك أنْ. . .» التي تدفع إلى الأمام، ثمّ مباشرةً، «يجب عليك أنْ. . .».

كان الأفراد الّذين من مثْل يوروفسْكي الذي أعدم التسار، حمّالين في حدّ ذواتهم، للأوامر التي تلغي الكبت. كذلك أيضا كان حال ماغو، الرجل الذي قام بتصفية بوخارين، وفيشِنْسْكي محامي عمليّات التطهير، وهملر القائم على «الحلّ النهائيّ»، وميوكان مقرِّظ جهاز التقتيل الستالينيّ، ومئات الآلاف من أمثالهم الآخرين الذين ظهروا بصفتهم فاعلين ضمن الفجوة الشاسعة. كانوا يتصوّرون أنفسَهم على حدّ عبارة سارتر، بصفتهم ذواتا «ترهن» حريّتها ضمن أحوال ترتبط بمشاريع خلاص مرتجَلَة على صعيد واسع. فكانوا بلا استثناء، مستعدّين للـ«تضحية بأنفسهم لأجل النفس العليا» كما كان غيورغ لوكاتش قد أشار إلى ذلك في ١٩١٥ عندما خاض في تجريبٍ فكريّ حول تبرير الإرهاب. بالنسبة إليهم، كان تصيّرُ الجريمة ضرورةً يكوّن روحَ العصر الجديد. ويعود إلى تواطئهم مع نزعاتِ السقوط إلى الأمام، أنّه ما من دناءةٍ لم يتعيّن ارتكابُها في أيّامهم تلك.

في عام ١٩٢٤، كان توماس مانْ في روايته **الجبل السحريّ**، قد

جعل أحد أعتم شخوص روايته، المتعصّب ليو نافْتا، يُفصح بصريح العبارة، عن مبدإ الأخلاقيّات الظاهرة. قيل عنه إنّه قد استوحى هذا من غيورغ لوكاتش، وهو ما لا يبدو بالنظر إلى التماثلات اللافتة بين الشخصيّة الفعليّة والشخصيّة المتخيَّلة، على أنّه مجرّد تجنّ. لقد كشف البورتريه الذي وضعه توماس مان، ملامح النمط المعاصر الدقيقةَ للمثقّف المتطرّف. ما كان يسِمُه هو أنّه كان يقدّم الأسسَ الدغمائيّةَ لانْعدام انسانيّةٍ مطبَّق. وبالفعل، كان لوكاتش قد أعمل النظرَ خلال الحرب العالميّة الأولى، في «أخلاقيّات ثانية» تتأسّس على الأمر بالقتل. ففي ذروةِ عَمَهِه عن الحرب اللاحقة، قد يكون قال أيضا ما جعل الروائيُّ يجري على لسان ليو نافتا: «لم يكن سرّ العصر وأوامره تكمن في تحرير الأنا وترغْرعِه. ما يحتاج إليه العصرُ، ما يقتضيه، وما سيبتدعه، إنّما هو الرعب.»[1]

برتُّن وودسْ، ٢٢ جويلية ١٩٤٤ / واشنطن، ١٥ أوت ١٩٧١

لقد تكوّنت منذ أواخر القرن الثامن عشر في أوروبّا، فنون جديدةٌ للنظريّة النقديّة والتكهّنيّة، كانت تعمل على سبْر الفجوة التي تدفع إلى التفكير. من رسالة آدم سميث في **ثروة الأمم** (١٧٧٤)، إلى **بيان شيوعيّ** (١٨٤٨)، بل إلى **العلْم الجَذِل** لنيتشه (١٨٨٢)، وإلى نظريّة

(١) غيورغ لوكاتش، الرسائل، ١٩٠٢-١٩١٧، شتوتغارت ١٩٨٢، ص. ٣٥٢. أنظر: «وحده فعل القتل لدى الانسان الذي يعلم برباطة جأش وباستبعادٍ لكلّ شكّ، أنّ القتل لا يمكن القبول به بأيّ حال من الأحوال، يمكن أن تكون له على نحوٍ مأساويٍّ، طبيعةٌ أخلاقيّة.» ضمن: غ. لوكاتش، **التاريخ والوعي الطبقيّ**، الأعمال، المجلّد ٢، ص. ٥٢. ما سمّيه لوكاتش أخلاقيّاتٍ ثانية هو في واقع الأمر، الأخلاقيّات الظاهرة لمواصلة الحرب مموَّهةً بفلسفةٍ في التاريخ.

التطوّر الاقتصادي لجوزيف شومبيتر (١٩١٢)، تتراكم سلسلةٌ من المشاريع الرفيعة تتقصّد سبرَ الاضطراب الذي به تسمّي «الحداثةُ» نفسَها من دون مديح. ومن ثمّ، تردّ ثقافةُ التفكّر الأوروبيّة الفعلَ بأشكال مختلفة، على بداهةِ أنّ عصرَ التكرارات المبسَّطة قد ولّى وانقضى. فلقد حلّ محلّه عصرُ مسارات دائريّة موسَّعَة وابتكارات متراكمة تثيرُ شكلَ مسارٍ يقوم على اللاتماثل والتضارُب المتفاقمَيْن. ولذا، يطغى وابلٌ لا نظيرَ له من الطموحات والمشاريع، على المشاهد القديمة لما هو «مكينٌ ودائم». حين يتقمّص غوته الشابُّ شخصَ بروميثيوس ليتمرّد باسْم الجبابرة، على الهَوان الأبديّ الذي ينتُج عن الإحجامِ والنكوص؛ وحين يصف كارل ماركس في أنضج حصيد أعوامه، ديناميّةَ رأس المال بأنّها حركات دوْريّة دائمةٌ تغزو الأرض قاطبة، فإنّهما يستجيبان كلاهما للأمر الجديد الذي يقضي بازْدراع الميل إلى «التوسّع والحركة»[1] ضمن الأشمل كما الأبطَن.

من مثْل هذه الحدوس كان كتّاب الرومنطيقيّة قد نهلوا واستوْحوا مفهومَ «روح العصر»: فهو يعبّر بغموض وتحديد في الآن عينه، عن قناعةِ أنّ مجرى العالَم يخضع على صعيد واسعٍ، للدوافع وللمحرّكات نفسها التي تثير أكثر حركات الحياة الفرديّة حميميّةً. ومن ثمّ، سيكون مبدأُ الإهاجةِ نفسُه فعّالا حين يعمل الأفراد الأعيانُ على إلغاء حدودهم في الآثار الفنيّة كما حين تعمل الدولُ على توسيع نطاق سلطتها. فمبدأ التعبير ومبدأ التوسّع يكوّنان الوِفاق الودّي للقرن التاسع عشر: وهو

(١) غوته، وصايا وأفكار، § ٦٤٣: «نحن البشر في حاجة إلى التوسّع وإلى الحركة؛ وإنّه لفي هذين الشكليْن الكلّيّيْن تنكشف بقيّة الأشكال جميعا، وبخاصّة الحسّية. لكنّ شكلا روحيًّا لا يكون بأيّ حال من الأحوال مختصَرا، حين يهلّ ظاهرةً، مع افتراضٍ أنّ هِلّه نشأةٌ حقٌّ، استنباتٌ حقّ. فالناشئ لا يقلّ قدرا عن المنشِئ؛ بل إنّه من فضيلة النشء الحيّ أنّ الناشئ يمكن أن يكون أفضل من المُنشِئ.»

وفاق يتبدّى في الميل إلى إرساء إمبراطوريّات رمزيّة وفيزيقيّة كبرى يكمّل ويفنّد بعضها بعضا. عندما حوّلت بريطانيا العظمى منذ القرن الثامن عشر، بلدانا من مثل كندا وأستراليا والهند إلى مستعمَرات؛ وعندما أخضع نابليون إلى حينٍ، أوروبّا برمّتها إلى المراقبة الفرنسيّة؛ وعندما اسْتزاد بلزاك **الكوميديا البشريّة** مجلّدا من بعْدِ مجلّد؛ وعندما أنشأ ريشارد فاغنرْ مهرجانَه الذي خصّ به مدينةَ بَيرويتْ؛ وعندما أسّس بيار دو كوبِرْتان بالألعاب الأولمبيّة «المستأنَفَة»، مملكةَ رياضاتٍ تعمّر لآلاف السنين؛ وعندما بعث أندريف كارنغي مملكتَه الصناعيّةَ لينتهي بتحويل ثروته إلى جمعيّة إنسانيّة خيريّة؛ وعندما احتفى تيودو روزفيلتْ في خطابٍ مُتسامٍ إلى الأمّة الأمريكيّة، بأخلاقيّاتِ 'الحياة المُضنية'[1]، - فإنّهم قد اتّبعوا جميعا في سجّلات مختلفةٍ جدّا، المنطقَ التوسُّعيَّ نفسَه. وحين امتحن نيتشه في دراساته خلال السنوات ١٨٨٠، عبارةَ «إرادة القوّة» للنظر في ظواهر من هذا القبيل، فإنّه قد كان بيِّنا بالنسبة إليه أنّ الحياة لا تعدو كونَها تحريرا مستمرّا لفائض الطاقة التي ينمو داخليّا، مع نزوعٍ إلى التوسُّع لا يُقهَر. لكن، ما هذا الذي لم يزل في الحقيقةِ، يدفع مذْ بداية الأزمنة الحديثة، الأنا والصناعةَ، القصيدَ الحرّ والإمبراطوريّةَ القوميّة المتلهّفةَ على الفضاء، إلى حركات متماثلة باتّجاه الأمام والمتنائي؟

يجد المرء القاسم المشترَك بين نظريّات التوسّع الباكرة، في مجموعة من الاعتبارات يمكن أن توسَم بأنّها أصولٌ في فهم مفاعيل المزاوَجات الارتداديّة الموجِبة. ما يُسْمى حداثةً، هو من منظور تقنيّ ومعرفيّ واقتصاديّ وقانونيّ وميديولوجيّ وفنّيّ، عصرُ مسارات التقْوية الذاتيّة. على هذا الوجه يُشار إلى المسارات التي يستخدَم فيها جزء غيرُ

(١) تيودور روزفلت، **الحياة المضنية**، خطاب في شيكاغو بتاريخ ١٠ أبريل ١٨٩٩.

يسير من الطاقات والأعمال المحرّرَة للزيادة بخاصّةٍ من القدرة على تشغيل الطاقات وتسيير الأعمال. في مثل هذه الترتيبات، يُعاد الجزء الأهمُّ من منتوج فعاليّةٍ مّا إلى المنتِج وأدواته، ليؤهَّل دوما بشكل أفضل في مزاولة هذه الفعاليّة[1]. وعليه، ما كنّا نعرفه إلى ذلك الوقت، على صعيد الأفراد، استكمالا ذاتيًّا بواسطة الدُرْبة، إنّما يمتدّ إلى الجماعات والمؤسّسات والأعمال، ليثير فيها روحَ التوسّع بواسطة التقوية الذاتيّة.

يظهر هذا الأنموذج لأوّل مرّة، في أثناء القرن الرابع عشر، داخل دوائر الفنّ. فالنهضة نتجت عن ضرب جديد من تنظيم منظومة الفنّ، بمقتضاه تُثنّى القدرةُ على إنتاج الآثار الفنيّة إنتاجا مكثّفا لفنّانين قادرين على إنتاج آثار فنيّة ما ينفكّ يُجوِّد طابعُها الصناعيّ. ومن ثمّ، تثير المزاوَجةُ الارتداديّةُ اندفاعا متزايدا لمهارة بلا حدود إلى أن تُدرِك منطقةٌ بَدْئيّةٌ لا يعود من الممكن فيها زيادةُ درجة الاتقان. كذلك تنجُم الدائرةُ العبقريّة للفنّ التي كان يتحرّك داخلها الفنّ المحدَثُ هنيئًا بنفسه، طالما أنّه بالجوهر، فنٌّ عباقرة.

مع وقْف الحداثة، تُطرح جانبا في مجال الفنون الجميلة، المعايير المعتمَدة، ويستهزَأ بها باعتبارها كوابح «أكاديميّة» للحريّات الخلاّقة. فيحلّ محلّ دائرةِ القدرة التي تتعزّز ذاتيّا، نظامُ قواعد الخرْق والانتهاك التي تتقوّى ذاتيّا، لا بل ميتا-قاعدةٌ للانحرافات والخلافات التوسّعيّة بالنظر إلى ما هو منتظَر، إلى أن نضرب صفحا بشكل إراديّ، عن كلّ الانتظارات في ما يخصّ الطبيعة الفنيّة للفنّ. مذّاك، يشتغل قسمُ البوب في السوق الحديثة للفنّ، بكيفيّة هجوميّة على صعيد سقَط المتاع، كما

(١) بتر سلوتردايك، «الحداثة بصفتها تعبئةً»، ضمن: **الطاويّة الأوروبيّة. في نقد الحركيّة السياسيّة**، فرانكفورت على الماين ١٩٨٩، ص. ٣٠-٨١؛ قارن: **عليك أن تغيّر حياتك. في تقنية الإنسان**، فرانكفورت على الماين ٢٠٠٩، (الباب الثالث: تمارين المحدَثين، ص. ٤٩٣-٦٩٠).

لو كان الأمر يتعلّق بالتدرّب على المذهب القائل بأنّه وحده ما هو أقلُّ من الفنّ يمكن أن يكون بالفعل فنّا، بل أكثرَ من الفنّ.

أمّا الأنموذج الثاني الذي يسم دخول أوروبّا في دائرة فعاليّة المزاوَجات الارتداديّة الموجبة، فيشمل دائرة المعاملات الاقتصاديّة. هنا تُفعَّل أيضا دائرةٌ فُضلى بواسطتها ينتج الربطُ بين طاقة المقاولات والقرض، ثروات طائلةً، ويحوّل رؤوسَ الأموال التي تكون في البداية متواضعةً، إلى مركَّب اقتصاديّ واسع. منذ القرن الخامس عشر تأوي أوروبّا زمَرا من المؤسّسات يُبرهَن فيها على إمكانيّة تحويل مصانع حِرفٍ محليّة إلى قوى عالميّة، بفعل الأمراء التجّار والمتاجرين المقْرضين بدعمٍ من الأيادي اليمنى واليسرى للقياصرة والملوك وآباء الكنيسة.

سيكون نزوع الأنشطة الاقتصاديّة إلى التعزيز والتوسّع الذاتيّيْن، قد توقّف في هذا القسم من العالَم وكما هو الحال في الصين الكلاسيكيّة، عند مستوى اقتصادِ حِرف يدويّةٍ مزدهرٍ، لو لم يتكتّل في غضون القرنين السابع عشر والثامن عشر، مع بُعد ثالثٍ يعود إلى كفاءات معرفيّة وبراغماتيّة تتقوّى ذاتيّا وعادةً ما تُطلق عليها أسماء مختصَرة، من مثل تشييد المكنات، سلْك المهندسين، أو بالتبسيط، تقنية. بيد أنّه لو تعلّق الأمر باسمٍ حقيقيّ، لتعيّن أن نطلق من البداية، اسمَ «تكنولوجيا الإقراض»، على التحالف القائم بين منظومتيْ التقوية الذاتيّة انطلاقا من اقتصاد تأسّس على الإقراض وحرّكته الفوائد [الربحيّة] وتشييدُ المكنات، وكان قد أفضى إلى ما يبقى إلى اليوم، أقوى مركَّبٍ من النزعات التي تتقدّم في شبه عمَىٍ، نزعاتٍ ما زلنا نلخّصها تحت مصطلح «رأسماليّة» غير المناسب. وبما أنّ ديناميّة المسار هي على الحصر، حركة داخليّةٌ، أو تنتُج عن دوافع تختصّ بها المنظومة، ولا سيّما الإثارة الذاتيّة بواسطة «تركيبات جديدة» غير منتَظَرة يفرضها أصحابُ

مشاريع مبتكرون، فإنّه يحقّ للمرء أن يعاين أنّ «التطوّر يُنتج دوما تطوّرا جديدا.»[1]

في مراحل تأسيسها وتثبيتها ما بين القرنيْن الخامس عشر والثامن عشر، كانت الدول القوميّة الأوروبيّة التي تأسّست على التجارة وثورة التدريب العسكريّ، تتحرّك من جانبها ضمن دائرة فُضلى تختصّ بها: «كلّما عظمت واتّسعت، صار الشساعُ والرحابةُ أيسرَ».[2] ما دامت الأمم التي على سبيل التحديث، تكوّن «المواقع» الرئيسةَ للتحالف بين اقتصاد المُلْكيّة وتشييد المَكنات، فإنّه قد كان من الحتميّ بالنسبة إليها أن تظهر بصفتها رائدةَ نزعات التوسّع المشروطةِ بالمنظومة. لذلك، ظهرت الأمم الصناعيّة على أنّها ما يكاد يكون المضيِّف الطبيعيَّ لمسارات التقوية الذاتيّة في الأزمنة المحدَثة،- إلى أن حلّت محلّها الشركاتُ العبْقوميّة والمجمَّعاتُ الاقتصاديّةُ ذاتُ الجنسيّات المتعدّدة فاستحوذت على مرتبة الريادة في ديناميّة النموّ. لقد كانت تكوّن مراكزَ التقلقُل لحركات التوسّع التي يُطلق عليها منذ مطلع القرن العشرين، اسم 'الامبرياليّات'. فمن كان يتحدّث عن التوسّع الاقتصاديّ، كان يتحدّث في حقيقة الأمر، عن الامبراطوريّة. وحين كان المرء يتكلّم عن الإمبراطوريّات في صيغة الجمع، فقد كان يتكلّم عن عوالم يتصادم بعضها ببعض.

لقد تعقّب يوزيف شومْبتِرْ الفحصَ عن طبيعة مثل تلك المسارات حين عرّف الإمبرياليّةَ في مقال نُشر في ١٩١٩، بأنّها «استعدادٌ بلا موضوع معيَّن لدولةٍ مّا للتوسّع العنيف الذي لا يمكن رسم حدوده».[3]

(١) يوزيف شومبتر، نظريّة التطوّر الاقتصاديّ، مرجع مذكور، ص. ١٨٩.

(٢) ج.ر. ماكنيل ووليم ه. ماكنيل، الشبكة البشريّة. نظرة محلّقة للإحاطة بتاريخ العالَم، نيويورك-لندن، ٢٠٠٣، ص. ١٨٩.

(٣) يوزيف شومبتر، في سوسيولوجيا الإمبرياليّة، ١٩١٩.

لكنّه كان يجهل النوعيّةَ المحدَثة لنزعة التوسّع التي نجمت عن المزاوجة الارتداديّةِ لمسارات التقوية الذاتيّة، من حيث كان يريد أن يرى فيها «عودةً إلى طباع الأسلاف»، على منوال البقايا القديمة النفيسة لمجهودات بلا وظيفةٍ تُبذَل في سبيل التحوّطِ توسّعا ذاتيًّا، وكما لا يعثر المرء عليها في الطبقات التي تتكرّر تاريخيًّا إلاّ في أوروبّا القديمة.[1]
هو ذا ما يبيّن أنّه حتّى أهمّ مفكّر اقتصاديّ في مطلع القرن العشرين، إلى جانب كِيْنيسْ، كان لديه ميل إلى الاستهانة بالمصادر المحرّكة للاقتصاد الذي يقوم على حركيّة الفوائد الربحيّة.

سرعان ما تحوّلت الإدراكاتُ المعاصرة للتوسّع إلى نظريّاتٍ في الأزمة: فهي تقدّم إجابة عن أسئلة من مثْل: ماذا سيحدث حين تبلغ نزعةٌ مّا إلى التوسّع، حدّها الأقصى؟ أيّ كوارث تحصل حين تتصادم نزعات توسّعيّة؟ كيف تتداخل الانْفجارات والانفجارات والتصادماتُ بكيفيّة دراميّة؟ وبالطبع، تنتج عن نظريّات الأزمة، نظريّاتُ الانهيار: إذا استنفدت منظومة امبراطوريّةٌ فضاءَ حركةِ قدرتها التوسّعيّة، فإنّها تنثني على نفسها طبقا لقانونِ سيرورةٍ مظلم. كانت روزا لوكسنمبورغ ترى في الرأسماليّة بما هي كلٌّ، سياقَ توسّع أوحدَ، محكوماً عليه بالانهيار حالما يعدِم فضاء خارجيًّا يمكن أن ينمو فيه. وكانت تظنّ أنّ لحظة الانْفجار كانت على وشك أن تحلّ، مذ حاصر مَرَدةُ رأس المال

(١) في كتابهما لماذا تُخفق الأمم؟ في أصول السلطة والازدهار والفقر، فرانكفورت على الماين ٢٠١٣، ص. ٣٦٤ وما بعدها، يُظهر دارون أشموغلو وجيمس أ. روبنسون، فضلا عن ذلك، فعاليّةَ «دوْرٍ فاضل» إتيقيّ-قانونيّ يتحقّق داخلَه في تقديرهما وانطلاقا من نواة مبادئ دولة القانون المعترَف بها كونيًّا، توسّعٌ ثابت للدائرة التضمّنيّة والتعدّدية التي تنتظم طبقا لإجراءات عادلة.

الاحتكاريّ المتعطّشون إلى النموّ، الأرضَ قاطبة.[1] وكان مفكّرون آخرون من اليسار، وعلى رأسهم لينين وبوخارين، يعتبرون الانهيار نتيجةً حتميّةً للتصادم العسكريّ بين الامبراطوريّات المتاخمة،- ولذلك عاشوا الحرب العالميّة الأولى كأنّها إثباتٌ ظافرٌ لنظرتهم إلى العالَم. فكانوا يتوقّعون ثورات بروليتاريّةً غداةَ الحرب أو من بعد الغد.[2]

لكن، سيّان فسْرُ النهاية «المحتومةَ» للتوسّعات بالانْفجار بعد الافراط في التمدّد أو بنتائج التصادم التي تتلو الحرب ثمّ تحتدّ من جرّاء «التفكّك» و«الإحباط» الاجتماعيّيْن: في الحالتيْن، المغالاةُ في التقويم هي التي تثير توقّعَ الانهيار. فلا نوعَد بأقلّ من مرور المنظومة برمّتها من الانهيار الدمويّ للنظام القديم، إلى نظام خلوٍ من الصدام ومن نزعات التوسّع الخبيثة. كان المنتشون بالانهيار يصادرون على تحويل الحياة الاقتصاديّة القديمة من وضع المنافسة الفوضويّة والغلوّ الأعمى في الإنتاج إلى مركَّبِ تخطيط وتوزيعٍ يقوم على الانسجام، مركّبا كان يُفترض أن يُسمى اشتراكيّة. وبعامّة، لم يسلّموا بأنّهم كانوا يريدون الإعلاء من الحالة المخصوصة لاقتصاد الحرب الذي كانت تحكمه فعليّا وفي كلّ مكان، قيادةٌ سياسيّة مركزيّة، ليجعلوا منه حالةً عاديّةً لاشتغال الاقتصاد.

(١) روزا لوكسمبورغ، في تراكم رأس المال، برلين ١٩١٣.

(٢) ما سمّي في لعبة اللغة الماركسيّة، «إعادة الإنتاج الموسَّعة لوسائل الإنتاج» يجب أن ينقلب طبقا لنظرة بوخانين وتبعا لمؤدّيات الحرب العالميّة، إلى إعادة إنتاج ما تنفكّ تتضاءل،- مع نتيجة حتميّة هي أنّ بروليتاريا الأمم الغربيّة المصنِّعة سيتخلّصون من منظومة «إعادة الإنتاج السلبيّة الموسَّعة» وقد صارت ممّا لا يُحتَمَل. فالحرب العالميّة لا تقدّم فقط للمنظّرين الماركسيّين إثباتا مزعوما لنظريّاتهم في الإمبرياليّة، بل تقدّم لهم أيضا إمكانَ استعادةِ عقيدة الإفقار التي غدت غيرَ مستلاحَة. أنظر: نيكولاي بوارين، اقتصادُ فترةِ التحوّل، رابنبيك في هامبورغ، ١٩٧٠، الفصل ٣: «انهيار المنظومة الرأسماليّة»، ص. ٣٠-٥٥.

مع المرور من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، صارت مفهوماتُ الانفجار والصدام أو الانفجار والتفكّك وبائيّةً في معسكر اليسار: إذ نشأت معها تأويلاتٌ للفجوة فُهم فيها السقوط إلى الأمام على أنّه البختُ الكبيرُ لحقبة «التالي». من منظور سيكولوجيّ-سياسيّ، ما يكوّن تعريفَ اليسار الراديكاليّ هو أنّه يجمع بين مفهوم «الانهيار» والآمال البنّاءة: في خطابة العشرينيّات والثلاثينيّات كان يُرمز إلى هذه الآمال بألفاظ من مثل «مخطَّط» و«تشييد».

كان كينِسْ يصف باستهزاء ذلك التيّار بأنّه «حزب الانهيار»: كان يعارض انتظاراته الحماسيّة للكوارث، بتقنية في مضادّة الأزمة لم تزل قواعدها الأساسيّةُ الفعّالةُ مع أنّها موضوع خلاف، قائمةً في الذكرى وتُطبَّق إلى اليوم. وبالفعل، ما تزال كلّ المواقف التي لا تعود إلى اليسار الراديكاليّ، تُجمِع اليومَ أيضا، على أنّ الفشلَ الشامل لاقتصادٍ توسّعيٍّ متداوَل منذ القرن الثامن عشر وإن تخلّلته الأزماتُ، يكوّن أكبر شرّ تجب الحيلولةُ دونه بأيّ ثمن كان.

حين اجتمع في جويلية ١٩٤٤، سبعمائة وثلاثون ممثّلا لأربع وأربعين أمّة متحالفة، في فندق مونت واشنطن بمدينة برتّن وودسْ الاستجماميّة من ولاية نيو هامشِرْ الأمريكيّة، في إطار «المؤتمر الماليّ والنقديّ للأمم المتّحدة»، قصد إمضاء اتّفاقيّة حول نظام ماليٍّ عالميّ جديدٍ حملت اسم ذلك المكان، بعد ثلاثة أسابيع من المداولات تحت رياسة وزير الماليّة للولايات المتّحدة الأمريكيّة، هنري مورغنتاوْ، كان المشاركون جميعا على قناعةٍ أنّه قد كان من الضروريّ اتّخاذ إجراءات حاسمة لاتّقاء مخاطر الانهيار الراهنة والمستقبليّة. ولا مشاركَ في المؤتمر كان قد نسي درسَ الركود الكبيرِ من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٣: كانت ذكرى المفاعيل الهدّامة للحرب النقديّة المعمَّمة في فترة ما بين

الحربين، لا تزال قائمةً في ذاكرة الفاعلين ضمن المؤتمر. ذلك أنّ الحكومات القوميّة قد خاضت في خلال تلك السنوات، صراعا مريرا لكسْب مغانِمَ على صعيد السوق، من حيث استخدمت وسيلةَ الخفْض الأحاديّ، حتّى لا نتكلّم عن الإجراءات المركنْتيليّة والانفصاليّة المحدَثة من مثْل أشكال تقييد الاستيراد وعرْقلةِ التبادل الحرّ للأملاك ورؤوس الأموال. كانت معظم الوفود تعي أيضا كم كان لسياسة التقشّف في السنوات الحرجة من سهْم في انهيار اقتصادات قوميّة كبيرة وفي الاختيارات الانتخابيّة اليائسة للجماهير المبَلْبَلة في أوروبّا[١].

كان هَرّي ديكْسْتِرْ وايْت، رئيس الوفْد الأمريكيّ في مفاوضات برتّن وودس، الذي كان إلى جانب جون مايناردْ كيْنِسْ، المهندس الرئيسَ للمنظومة الجديدة، قد أوجز القولَ في أحوال الثلاثينيّات حين وصف الحرب الاقتصاديّةَ التي خاضتها الأمم المصنّعة، بأنّها مقدِّمةٌ لازمةٌ لانفجارات عسكريّة. وتبعا لذلك كان ينبغي أن تضع السياسة النقديّةُ الجديدة في ما أبعد من الآثار الاقتصاديّة، القاعدةَ لنظام عالَمِ سلميّ دائم. كان هذا يتضمّن ما أيّده كِينِسْ بخاصّة قرارا بالتخلّي عن الإصلاحات بعد الهزيمة المتوقَّعة للرايْشْ الألمانيّ: كان المسؤولون يروْن نصبَ أعينهم النتائج الهدّامة للإصلاحات التي كانت نصّت عليها معاهدةُ فرسايْ.

في برتّن وودس كانت «الرأسماليّة» قد استجمعت قواها المجدِّدة، من حيث تحوّلت إلى «منظومةٍ تتعلّمُ وتعلّمُ». أمّا طورُ التعلّم الأهمُّ في مجرى الإصلاح الذاتيّ فكان يقوم على بعثٍ جديد لعملة سياديّة مستقرّةٍ كان يُفترَض أن ترتبط بها جميعُ العملات الأخرى بواسطةِ أسعار صرْف

---

(١) لياكوات أحمد، أسياد المال. كيف حلَّ أربعةٌ من أصحاب البنوك أزمة الاقتصاد العالميّ ودفعوا العالَم إلى الإفلاس، مونشن، ٢٠١٢.

ثابتةٍ مع هامش تقلّب لا يتعدّى الواحدَ بالمئة بالنسبة إلى التكافؤ المحدَّد. وبما أنّه كان يُفترَض أنّ الولايات المتّحدة الأمريكيّة كانت هي وحدها من بين الأمم المتحالفة، التي خرجت من الحرب العالميّة الثانية، أكثرَ قوّةً على الصعيد الاقتصاديّ، فإنّه كان قد اتّضح للمشاركين في المؤتمر أنّ الأمر كان يتعلّق هنا أيضا بتجسيد نظامِ هيمنةٍ عالميّ جديد: كانت قرارات برتّن وودس تحمل معها انتقالَ السلطة الشكليَّ من المملكة المتّحدة لبريطانيا العظمى إلى الولايات المتّحدة: لقد خلعت عن الجنيْه البريطانيّ وظيفةَ العمْلة الملَكيّة لتحملها على الدولار الأمريكيّ. كان رئيس المفاوضين البريطانيُّ كيْنِسْ قد بدا عاجزا أمام إملاءات التصوّرات الأمريكيّة، مع أنّه يُفترَض أنّه كان يؤيّد بالأحرى بعث عملة محايدة على أساس مخزون عالميّ وبنكٍ عالميّ مؤهَّل لسكّ العملة. ذلك أنّه لم يتعيّن عليه أن يتنازل لنظيره وايْت في شأنِ نقاطٍ جوهريّةٍ، من مثْل بعث وتجهيز صندوق النقد الدوليّ وحسب، الصندوقَ الذي كانت إنجازاته اللاحقةُ محلَّ أشدّ الصراعاتِ ضراوةً، بل تنازل أيضا أكثر من ذلك حين فُرضت الرؤيةُ الأمريكيّةُ حول المشكل المتوقَّع لاختلال التوازُنات التجاريّة: في حين كان كينسْ يشدّد بلهجةِ المتنبّئ، على وُجوب أنْ تحرص البلدان التي لها فائض صادرات، بنفسها على توازن الميزان التجاريّ مع شركائها، خشيةَ أن يسقط الطرَف الضعيفُ في دوّامة الانكماش الاقتصاديّ، كان الجانب الأمريكيُّ يصطفّ إلى حقّ الأقوى. كان هذا الجانب يتمسّك بتحديد مشاكلَ عجزٍ في الميزانيّة متوقَّعةً بما هي مصدر قلق بالنسبة إلى البلدان المدينة،- وهذا منظورٌ لم تتخلّ عنه الولايات المتّحدة الأمريكيّة إلاّ لحظةَ وجدت فيها هي أيضا نفسَها في وضعيّة المدين. كان وايتْ وكينسْ قد اجتمعا على أن تُسنَد إلى صندوق النقد الدوليّ الذي كان سيُحدث، وإلى بنك إعادة البناء والتطوير الذي سيُسمى لاحقا بالبنك

الدوليّ، مهمّةُ الحيلولة في المستقبل دون أشكال الندرة المحتومة للسيولة كالتي كان قد شهدَها طورُ الركود الكبير، بواسطة رصد معونات ماليّة على المدى القصير للاقْتصادات القوميّة المعْوزة.

لا تكمن الدلالة التاريخيّة لقراراتِ برتّن وودس فقط في واقعةِ أنّها قد بقيت نافذةً طيلة ما يناهز ربع القرن، باعتبارها الإطارَ القائمَ للاقتصاد العالميّ، - فأفضل سنوات المعجزة الاقتصاديّة الألمانيّة واليابانيّة بعد الحرب العالميّة الثانية، تتطابق إلى حدّ بعيدٍ، مع العصر الذهبيّ لتلك القواعد. ههنا تكمن واحدة من الحالات التي كان يدوم فيها الارتجالُ إلى حدّ مّا، حين لم يكن بإمكانه أن يصير حقًّا، إلى مؤسّسة تتعدّى الأجيال.

أمّا اللافتُ أكثرَ من ذلك، مع النظرة الاسْتعاديّة، فهو الوقْفُ السيكولوجيّ-السياسيُّ الذي تحقّق ضمن المنظومة الماليّة التي دارَ التفاوض في شأنها. مع قرارات برتّن وودس كانت قد تجلّت قاعدةُ لعِب جديدةٌ: لقد أدرك الجميعُ إلى أيّ حدّ حتّى حقل الأنشطة البشريّة الذي هو في الظاهر الأكثر معقوليّةً، أي حقل السلوك الاقتصاديّ، كانت تطغى عليه عواملُ غير معقولة، وبخاصّةٍ الأدوارُ المحتومة لفقدان الثقة ثمّ استعادتِها، وكذلك ما يعسرُ تدبيرُه اضطراباتٍ للنفسيّة التي تحرّك الاقتصادَ، بين قطبيْ الجشع (ارتباكا محاكاتيًّا للشاهية) والخوفِ (ارتباكا محاكاتيًّا لدفع الخسارة). أوَ لم يكن الجُمود الكبير من ١٩٢٩ إلى ١٩٣٣ نتيجةَ كارثةِ فقدان الثقة التي كانت قد أفضت في العالم بأسره، إلى ركود دُفوق رؤوس الأموال، وانتهت عند الجماهير المكبوتة إلى ردود أفعال سياسيّة قصوى؟ وعليه، كان قد تعيّن على كلّ سياسة ماليّة واقتصاديّة، لا بل على كلّ سياسةٍ يُشارُ بها، أنْ تبدأ في المستقبل، من فعلِ خلق الثقة، - بالاستناد إلى صروف المنطلَق مهما كانت متقلْقلة. من هذا المنظور، كان مؤتمر برتّون وودس يعْدِل جمعيّةً

تأسيسيّةً لعالَم ما بعد الحرب،- جمعيّةً لم نأتِ إلى يوم الناس هذا، على استخلاصِ العِبر منها.

ما كان يُفترض أن يسود في أثناء الأسابيع الثلاثة من العمل الدؤوب في عزلة نيو هامْشر، مناخاً جمْعيًّا، إنّما هو إيادٌ لروحِ البدء الجديد[1]. لذا كان يُفترَض أنّ الدستور الاقتصاديّ الجديد يهب مواطني عالَم ما بعد الحرب، إمكانَ السكونِ إلى بديهيّاتٍ معيَّنة في صلب دائرة المعاملات الاقتصاديّة التي كثيرا ما تُبتلى بالاهتزازات والاضطرابات.

إذا كانت لبرتّون وودس دلالةٌ نظاميّةٌ، فهذا يعود قبل كلّ شيء إلى أنّ الحركة الابتدائيّة للسيكوسياسة البنّاءة، أعني إرساء الثقة في القيمة، كانت قد تحقّقت عبارتُها في هذا المؤتمر، بكيفيّة نموذجيّة. إذ أنّها حركةٌ كانت قد ارتبطت بتقويةِ وهم الاستقرار الحّمال للمنظومة الذي لم يزَل مذّاك مفعولُه في النجْز الذاتيّ يتبيّن أكثر فأكثر. حين تعاهد ممثّلو الحلفاء في جويلية ١٩٤٤ على رفع الدولار الأمريكيّ طبقا للقانون، إلى مرتبة عملة المدَّخَرات العالميّة، فإنّهم كانوا قد أقاموا منظومةَ ثقةٍ كان بإمكانها أن تقاوم لردح من الزمن، الانجرافَ الذي ينتج عن الارتياب والخوف والتشاؤميّة. كان رفع الدولار إلى مقياس للشؤون النقديّة، بمثابةِ التنصيب، وإنْ كان هذا البناء قد بدا بعد عشرين عاما من ذلك، على أنّه إجراءٌ طارئٌ لا يمكن التمسّك به لوقت طويل. وبما أنّ العمْلات الأخرى كانت قد رُتّبت طبقا لِنسب تكافؤ ثابتة مع المركز الجديد، فإنّ كلّ واحدة منها كانت قد اتّخذت موقفا محدَّدا من المعيار الذي تذود عنه القوّة المهيمنة. ومن ثمّ وجد الإيمانُ بقيمة المال الحماية تحت معطف الإيمان بالسلطة. في ١٩٤٤، لم يكن ذا الإيمانُ

(١) لياكواد أحمد، **أسياد المال**، مصدر مذكور، ص. ٥٥٥.

البتّةَ تصديقا أعمى، بل كان قد تأكّد بواسطة معايَنة أشكال التوزيع الفعليّة للسلطة.

ما كان لافتا في روح برتّن وودس الذي كان فعّالا بالإيحاء الذاتيّ، هو أنّ فاعليه لم يؤسّسوا وظيفة العملة الرياديّة للدولار على الثقل الاقتصاديّ والسياسيّ المعتبَر للولايات المتّحدة دون سواه. إذ أنّهم بالإضافة إلى هذا، جذّروا الإيمان بقيمة الدولار من حيث ربطُه بمدّخرات الذهب للولايات المتّحدة الأمريكيّة التي كانت تضمّ وقتئذ أكثر من نصف المدّخَرات العالمية. فكما كان الجنيه البريطانيّ قد عوّض قبل الحرب العالميّة الأولى، عدمَ احتماليّةِ التشكيك المعمَّم في قيمة العمْلة الورقيّة، بغطاء الذهب الذي يعزّز شوكةَ إيمانٍ بالقيمة ما ينفكّ يُتَشكّك فيه، كان على الدولار الأمريكيّ حينئذ أن يُعيد هذه المعجزة التأسيسيّة: بما أنّ الدولار يجمع بين الإيمان بقيمة المال والايمان بالسلطة ووثنيّة الذهب، فإنّه كان يعرض على مرّ عقديْن مشهوديْن، بصفته ما لا يقلّ عن المعادِل الدنيويّ للمفهوم الدينيّ في العِصمة من الخطأ. لو وُجد واقعٌ فعليٌّ أعلى يحمل اسمَ «قيمة»، لتبدّى في نفوذ الدولار وقد أمّنتْه تُرْساناتُ القوّة العالَميّة وما تزخر به كنوزُها من السبائك. مع إمضاء الحلفاء للوثيقة النهائيّةِ في ٢٢ جويلية ١٩٤٤، كان الوعد السحريُّ بتأمين القيمة التي تتعلّق بالمعدن الثمين، قد اقترن بالوعد بالفائدة والربح الذي يتعلّق بالعمْلة السارية، إعلانا لبُشرى لطاما انتُظرتْ: أنّ أقوى شرطيْن للمال بما هو وسَط حمّالٌ للقيمة، أعني تأمين المحافظة على القيمة والزيادة الممكنة للقيمة، قد اجتمعا في عين الاصطناع الواحد، أي في رمز الدولار. لكن مع أنّ مذهب «تغطية» العملات بواسطة مدّخراتِ ذهب شحيحة قد بان في مرحلة ما بين الحربيْن، على أنّه عائق خطير يحول دون «اشتغال» المنظومة الماليّة العامّة، بل كان من منظور النَقدَويّين، أحدَ الدوافع الأصليّة للأزمة

الاقتصاديّة العالميّة، فإنّ سحر الذهب قد لعب لآخر مرّةٍ في العقود الأولى، قوّتَه في إرساء الاستقرار.

وأمّا في ما يخصّ كِيْنسْ، فقد عارض بسخرية ومن البداية، الفكرةَ التبسيطيّة لعملة يغطّيها الذهب. ذلك أنّه كان منذ ١٩٢٤، قد انتقد عيار الذهب باعتباره «بقايا بربريّة»، وناصر الفصلَ بين الجنيه الإسترليني وبين الذهب، الذي أقرّه بنكُ انغلترا في عام ١٩٣١، باعتباره نهاية الرومنسيّة النقديّة. وإذا كان قد أيّد قواعد ١٩٤٤ ضدّ قناعته الشخصيّة، فإنّما عن ثقةٍ في أنّ السحرَ الحديث للسيولة النقديّة سينْفرض مع الوقت، ضدّ المفاعيل التقييديّة للنزعة المحافظة، لصالح الاستقرار النقْديّ الذي يؤمّنه الذهب.

أمّا المصير اللاحق للوعد بالاستقرار فيمكن أن يُستقرأ بكيفيّة غير مباشرة، من خلال تطوّر أسعار الذهب بين ١٩٤٥ وأيّام الناس هذه. والحال أنّ البنك المركزيّ الأمريكيّ كان قد التزم مع نهاية الحرب العالميّة الثانية، بأن تُقايض أونسَة الذهب بخمسة وثلاثين دولارا (وهذه قيمة ساريةٌ في الولايات المتّحدة الأمريكيّة منذ ١٩٣٤)، فإنّه كان يتعيّن على المرء في الأسواق الحرّة في الستينيّات والسبعينيّات، أن يدفع من عشرة إلى عشرين أضعاف هذا الثمن مقابل الكميّة نفسها من الذهب؛ وفي ٢٠١٣ ناهز ذلك خمسة وأربعين ضعفا، أي نحوَ ألف وأربعمئة وعشرين دولارا. بعد أزمة الإخوة-ليمان مباشرة، بلغ سعر الذهب فارقَ قيمةٍ ما بين ألف وستّمئة وألف وتسعمئة دولار. ومن ثمّ، ينكشف في الفاصل بين الأسعار القديمة والأسعار الراهنة، إخفاق منظومة برتّن وودس، إخفاقا أخذ يرتسم منذ نهاية الستّينيّات. وقد بلغ هذا الإخفاق أقصاه بعد التخلّي في فيفري ١٩٧٢، عن قواعد التبادل التي كانت سارية إلى ذلك الوقت. لقد تبيّن من خلال إلغاء

التغطية بالذهب في عام ١٩٧١، إلى أيّ مدى لم تكن الولايات المتّحدة تنوي كبح ميلها إلى توسيع دفوعاتها،- إذ أنّ امتياز امتلاكها لعملة سياديّة كان يمنحها حتّى من دون سحر الذهب، إمكان مجاوزة الحساب بلا حدود.

لذلك يمكن أن يُعتبر الخامس عشر من أوت ١٩٧١ التاريخَ المصيريّ الثاني للتاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ الحادث. في ذلك الوقت أعلن الرئيس الأمريكي ريشارد نيكس (١٩١٣-١٩٩٤) تخلّي الولايات المتّحدة عن مبدإ تغطية الدولار بالذهب. في ذات اليوم الذي كانت الكنيسة الكاثولوكيّة تمجّد فيه إعراجَ أمّ الربّ إلى السماء، كان قد بدأ أمام أنظار العالمين، نزول العملة الما بعد حديثة إلى الجحيم، العملة التي لم تتخلّص في العقود اللاحقة، من ارتباطها بالمعادن الثمينة وحسب، بل تخلّت أيضا أكثر فأكثر، عن أساسها، أعني الضمان بواسطة رهْن الملكيّة[1]، لتفيء إلى منظومة شبحيّةٍ من الانتظارات والتوقّعات حول الناتج الداخليّ الخامّ،- وهو ما يمكن أن نوصّفه بالأسلوب الماكرواقتصاديّ للطيران الانقضاضيّ المراقَب.

الهوّة التي تفصل بين سعر الذهب قديما وبين سعره اليومَ لا تكشف فقط عن استحواذ النزعة التضخّمية على السلطة،- تلك التضخّميةُ التي يحلو للجماهير الواسعة أن تستهين بها من حيث تنفى بإطلاق وجودها؛ ولا تعبّر هذ الهوّة فقط عن التفاوت الدائم بين ندرة الموارد وارتفاع الطلب. فالدلالة الحقيقيّة لتضاعف سعر الذهب بما يناهز الخمسين مرّة بالنسبة إلى القيمة الأصليّة المضمونة وفي أثناء عشريّات معدودات، إنّما تكمن في كونه شهادةً على التحوّل العميق

---

(١) غونّار هاينْزون، أتّو شتايْنغرْ، الملكيّة، الفائدة والمال. سرّ من الأسرار المستغلِقة في علم الاقتصاد، (صدر أوّلا في ١٩٦٦)، الطبعة الخامسة، مونشن، ٢٠٠٩.

لعلاقات الإيمان بالقيم الاقتصاديّة. فالإيمان بالقيمة قد أدرج هو نفسه منذ ردح من الزمن، ضمن الحيَدان التضخّميّ.

لم تكن الجِدّة التاريخيّة التي وسمت إرساء منظومة برتّون وودس، وظهرت للعيان أكثر مع إلغاء هذه المنظومة بعد ربع قرن، تكمن في أثر القاعدة بما هي كذلك. لقد كانت تكمن في اكتشاف كيفيّة استدامةِ التوسّع الاقتصاديّ، وبالمصطلح الراهن، «النموّ الدائم»، لفترة معيّنة، من دون وجوب خشية إمكان نكسات عالميّة من طراز الجمود الكبير. أمّا تحقيق هذا فكان بواسطة إجراءات تجتثّ جذور مخاطر النفور الطبيعيّ لدى مالكي الأموال. ودُبّرت هذه الحيلةُ على أساس الخلط المحفِّز الذي من طيْش وتحمّس للربح، والذي يحبّذ المحلّلون وصفَه بـ«الثقة في الأسواق» أثناء أحوال معيّنة.

كانت السياسة الاقتصاديّة لحقبة ما بعد الحرب مدينةً لجون مينارد كيْنس بحدس لا يخلو من المخاطر، أعني أنّه يوجد بديل يمكن أن يستخَدم في كلّ وقت تقريبا، بإزاء انهيار أدوار التوسّع. ويقوم هذا البديل على تحويل الميل إلى الانهيار، إلى تحليق فوق ديون الدولة. لا بدّ لبلوغ هذا الهدف وحالما تتراءى الأزمات على الأفق، أن يستخدَم الترياقُ الكونيّ الذي يختم عصر الانزلاق الدائم: منذ وقت غير قصير، أخذ طبعُ الأوراق النقديّة، وفي المقام الأوّل تلك التي للولايات المتّحدة الأمريكيّة وتتبعها في هذا معظم الأوراق النقديّة الأخرى، يعوّض اضطراباتِ تطوّر السوق بواسطة زيادة السيولة التي لا تقوم على شيء آخر سوى خلق المال من عدم. ما يتراءى من تطوّر سوق الذهب الذي ما ينفكّ يتقلّب بين ١٩٤٤ و٢٠١٣، فضلا عن ارتفاع السعر الناتج عن الطلب وآثار التزايد الكونيّ للثروة، إنّما هو مفعولُ سياسةِ السيولة التوسّعيّة التي لم يَعْدم أنصارُها قطّ الحيلةَ في تبريرها: إذا

تعرّف المرء إلى الانكماش والركود بما هما أشَرُّ الشرور الممكنة، فإنّ ما يبدو على أنّه أخفّ الشرور، النزعة التضّخميّة، يفقد جزءا كبيرا من طابعه المرعب. تتحوّل هذه النزعةُ مباشرةً، إلى نعمةٍ نادرا ما يمكن أن نتملّأ منها: كذلك ترى بول كروغْمان، الكِيْنِسيَّ المحدثَ الجسورَ، وأحدَ أقوى الأصوات في خوْرس الماكروسياسيّين الناشز في بداية القرن العشرين، ينادي منذ وقت قصير، بضرورة رفع نسبة التضخّم بما لا يقلّ عن الأربعة في المئة سنويّا، حتّى تستفيد في المستقبل أيضا، الولايات المتّحدة الأمريكيّة وبقيّة العالم المستغَلّ، من منافع سحر السيولة النقديّة.

ما كان قد تُصوِّر في الكِيْنِسْيانيّة الأولى، مع الثلاثينيّات، باعتباره علاجا مؤقّتا لنزيف العرض والركود، أي المراهنة على دفوعات إضافيّة لحكومات انخرطت بحكم الأحوال السياسيّة، في اقتصاد النموّ على حساب الديون العموميّة، قد صار في الأثناء، جزءا من الشرّ نفسه لا يمكن دفع التخمين فيه. لقد حوّلت الممارسة السياسيّة-الاقتصاديّةُ تدايُن الدولِ العموميّ المشطَّ إلى معياريّةٍ جديدةٍ، من دون الاقتراب حتّى من الهدف الرئيس للوصْفة الكيْنسيّةِ، أعني الشغلَ للجميع.

وبما أنّ الإيمان بالقيمة قد انقلب إلى تقديم للسيولة [النقديّة]، فإنّه قد غدا طوعا أو كرْها، ضليعا في عمليّة لا تعرى من المخاطر. ذلك أنّه بات ينطوي في حدّ ذاته على حذق السقوط إلى الأمام بما هو نمط اشتغال السياسة الاقتصاديّة الذي لا يمكن استبعادُه. ومن ثمّ، التضخّم الدائمُ لا يعدو كونَه في الظاهر وإنْ كان في كثير من الأحيان مخفيًّا، سوى شكل من أشكال التعبير عن الفجْوة التي يجعل فغورُها العالَمَ الحديثَ يسير إلى الأمام سيرا دائما وغير محدَّد.

يتبيّن من المسارات الماكرواقتصاديّة للنصف الأخير من القرن [الماضي] بوضوح أكثر من أيّ مسار آخر، كيف يكون بإمكان منظومة

ديناميّة أن يبحث ويجد في بعض الأحيان، نمطا جديدا من الاستقرار في الهروب المُزمن. ذلك أنّ اللاعبين ضمن هذه المنظومة يجدون أنفسهم مضطرّين أكثر فأكثر إلى القطع مع التصوّرات التقليديّة للتناظر والتوازن. كلّما ارتفع عدد جولات اللعبة الجارية، انفرضت أشكالُ مستقبَليّةٍ أكثر مخاطَرة. أمّا فساد قيمة المال الذي يعيَّر بتكتّم، وينتُج عن توسيع السيولة النقديّة، فيمثّل ثمنَ مواصلةِ لعبة اليانصيب الكونيّة. وفي المقابل، يحمل مجرّدُ تصوّر ميزانيّات متوازنة أو حتّى التسديد الفعليّ للديْن، طابعَ ما هو ضاربٌ في القِدم.

لكن، بما أنّه لم يزل يبدو من الممتنع منطقيّا وأخلاقيّا، التفكير في اقتصاد يتعدّى مفهومات التوازن القديمة والشريفة، مع أنّها تُعتمد عمليًّا منذ وقت طويل، فإنّ العالَم في مجمَله يجد نفسه اقتصاديّا وسياسيّا وثقافيّا ويوميّا، في حيَدان مزمِن إلى أحوال تثير الدُوار[1]. حتّى العقول التي تعمل عند الجبهة المتقدّمة للتطوّر تجد نفسَها منذ ردح من الزمن، في وضْع لم يعُد يُتعرّف فيه إلى الفرْق بين الاستقرار والهُدام. بعد مئة عام من كلام شومبِترْ عن «القلب الدائم» لعالَم الاقتصاد بواسطة القوّة الهجوميّة لخلق المشاريع، يتحدّث كتّاب من مثْل يوزيف ستيغليتْس بلا تحفّظٍ، عن «السقوط الحرّ» الذي يجرّ المنظومةَ نفسها[2]. ربّما يكون خطاب السقوط الحرّ في محلّه باعتباره استعارةً تشير إلى أحوال الحيَدان الراهن التي لا قرارَ لها؛ ولكنّه في الوقت نفسه، يوقع في

(1) أنظر في هذا الغرض، بتر سلوتردايك، الحنَق والزمان. رسالةٌ سياسيّة- سيكولوجيّة، فرانكفورت على الماين، ٢٠٠٦، وبخاصّة الفصل: «الرأسماليّة الحاقّة: تأجيل النزيف ضمن المنظومات القائمة على الجشع»، ص. ٣٠٢ وما بعدها.

(2) يوزيف شتيغليتْس، في سقوطٍ حرّ. من تعطّل الأسواق إلى النظام الاقتصاديّ العالميّ الجديد، مونشن، ٢٠١١، ص. ٦٣.

الزلل إذا جعلنا منه تشخيصا لخلَل اشتغال «الأسواق»، بما أنّه لا يأخذ في الحُسبان تواطؤ الدولة في المرور إلى نمط السقوط: منذ نهاية حقبة برتّون وودس، لم تكن المنظومة السياسيّة-الاقتصاديّة في سقوط حرّ، بل في سقوطٍ دُبِّر سياسيّا، بل لعلّه سقوطٌ محسوبٌ ومقدَّر سياسيّا.

منذ وقت قريب كان المؤلّف غابور شتاينْغارْتْ قد أخرج مقولةً أنسبَ لوصف الأحوال الراهنة، واقترح مصطلح «الاقتصاد اللقيط» توصيفًا لاقتصاد اللاتوازن الموتور: على هذا النحو، يشير إلى التواطؤ غير المشروع أصلا والذي ما انفكّ ينفيه الفاعلون ولكنّه مع ذلك بيّنٌ بنفسه موضوعيًّا، أعني التواطؤ بين الحكومات ومحافظي البنوك المركزيّة ووكالات التمويل الكبرى، التي ربّما من دون اتّباع خطّة عامّة، لا تتعقّب أيَّ هدف غيرَ «تثبيت» درجة عدم الاستقرار بالانتقال إلى درجة أعلى من الارتباك نفسِه. ومن ثمّ، «اللقيطُ» في هذه الحالة إنّما هو الدور الفاسدُ الذي نتج عن العلاقة الحميميّة المخرِّبة بين منظومةِ دفوعات للدولة لم يُكبح جماحُها وبين منظومة بنكيّة حادت عن سواء السبيل[1].

ترتسم الفجوةُ بين الخاسرين والرابحين بأكثر حدّة من أيّ وقت مضى، ضمن اللعبة الكبرى لتصاميم اللاإستقرار التي ما تنفكّ مخاطرُها تزداد. أمّا الفصل بين المعسْكَرَيْن في أثناء اللعبة، فيتمّ طبقا لقواعدها المحايثة: على الضفّة المشمسة للوادي، توجد دوما وإلى حين إشعار جديد، مركّباتُ قوى سياسيّة واقتصاديّة تكون مثل الولايات المتّحدة الأمريكيّة والاتّحاد الأوروبيّ واليابان، قويّةً بالقدر الذي يؤمّن لها

(١) غابورْ شتاينْغارتْ، نعيمُنا وأعداؤه، مونشن، ٢٠١٣، ص. ١٣٥ وما بعدها، وبخاصّة ص. ٢٠٣.

قرْضا يُستمدُّ من العدَم، من دون الخوض في مسألة المقاييس المهمَلة من مثْل أشكال التغطية والضمان. ههنا، انتظاراتُ الانتظارات هي المادّة التي تُصنع منها الضمانات الحادثة، - وهذه علّةٌ في وجوب تحوّل «ثقة» إلى كلمةٍ مفتاح للأعراف والسنن في أحوالِ عالَمٍ هي أقرب ما يكون إلى النزاف.

وأمّا في معسكر الخاسرين، فنجد لاعبين أضعف يمكن أن يُرغَموا على تسديد ديونهم بمقاديرها الفعليّة، بل يمكن أن يُجبَروا حتّى على الادّخار، من دون أن يكون لهم مهرَبٌ من مثْل الحطّ من قيمة العملة أو إجراءات أخرى تُتوخّى للتقليص من عبء الديون.

عكْسيّا، أنتج التعشيشُ الكوْنيُّ لمِعماريّات الديْن توسّعا هائلا لمنطقة الهشاشة حتّى أنّ الأقوياء وجدوا أنفسَهم مجبَرين على إشراك الأضعفين، في سحر السيولة النقديّة الذي يُتقنون. ومن ثمّ ترسّخت الدلالةُ «التاريخيّةُ» للصنع المحموم لمضلاّت الإنقاذ التي تُنشَر على الاقتصادات القوميّة المهدَّدة بالانهيار، كما صُنّعت في وقت قريب واستُجلبت إلى أوروبّا، في ما يخصّ اليونان وإيرلندا وقبرص والبرتغال واسبانيا: على منوال الارتجال الدائم تتغلغل عمليّاتُ الحفر في السحيقِ لتنفذ إلى أعماق مجهولة. ما كان يُدعى في السابق، سياسة الميزانيّة إنّما يجري اليوم مجرى «مركز تدوير الديْن»[1]. وبما أنّ السياسة الاقتصاديّة تحوّلت إلى تزويقٍ للديْن، فإنّها تطرد من سجلّ الأفكار المباحَة فكرةَ «أرضيّةٍ» ممكنة يستطيع المرء أن يحطّ عليها من جديد بعد تحليق طويل في الأعالي التي يُغذّيها الديْن: هذه الأرضيّة لن تكون شيئا آخر سوى العودة إلى التكافؤ بين الديون والتسديد. ستعْدِل ملامسة هذه الأرضيّة السقوطَ من جديد في العالَم القديم لنماذج

(١) غابور شتايْنغارت، نعيمنا وأعداؤه، مصدر مذكور، ص. ٢٤٢.

التوازن. وإذا كانت هذه النماذج تجري في وقت سابق مجرى قاعدةِ كلِّ معقوليّة، فإنّ لها اليومَ آثارَ حقبةٍ مغمورة، - بقايا ثقافة كان لتسديد الديْن فيها سهمُ عوْن.

كان يوزيف شتومْبتِر هو الذي سبق في مصنَّف شبابه، **نظريّة التطوّر الاقتصاديّ**، ١٩١٢ (ثمّ في طبعة جديدةٍ سنةَ ١٩٢٦)، إلى التنبيه شديدا على الديناميّة النَغْليّة للديْن: بما أنّ الديْن يجسّد في حدّ ذاته نقيضةَ «الثروة الموروثة»، فإنّه يحرّر المدينَ الجَسورَ من شرط يعسر في غالب الأحيان، الإيفاء به، أعني أن يكون له أسلافٌ ميسورُو الحال. ففي حين كانت أعراف العائلات الأرستقراطيّة تميل إلى اللامبالاة بالديون، لأنّ الإسراف المناسب للطبقة يتقدّم في عالَم الهيْلمان، تدبيرَ البيوت، والحال أنّ البيوت البرجوازيّة كانت تخرّ فزعا من الديون كما من السُعاة الذين يُنذرون بالاندثار، تنكشف الديون في كثير من الأحيان، بالنسبة إلى برامج فرد يحذق التخطيط للمشاريع، باعتبارها مثيرا للعمل الناجح. ومن ثمّ، لم يعد أصحاب المشاريع المقدامون في حاجة إلى عباءة الأصل والنسب. ذلك أنّ الديْن يهب الانسان الجديدَ الوسيلةَ ليتشكّل هو نفسُه خليقةً لمهارته وكفاءته. فـ«الرافعةُ الحقيقيّة التي تحطّم القيودَ كلَّها» تكمن بالنسبة إلى صاحب المشروع النمطيّ، في أنّه كثيرا ما يكون قد تخلّص «كليًّا من التقاليد والروابط الجزئيّة». فهو لا يتحكّم في لعبة الأسواق، بصفته وريثا لثروة، بل بصفته مالكا لـ«فائض قوى» يتجلّى في إرادة «تأسيس مملكة خاصّة». يقول صاحبُ الجياد شومبترْ إنّ الموهبة تمتطي الحصان نحو النجاح على «أساس ديونها».

إنّه في الحِلف الذي بين «الرجل الجديد» و«من يموّله» يكمن سرّ الهجوميّة التي تُجبر الحركةَ كلَّها على اتّباع اتّجاهها. فلا يمكن لمن يثير التطوّرَ أن يصير صاحب مشروع ذا شأن إلاّ من حيث يصير في

بادئ الأمر، مَدينا. وبما أنّ المسار الاقتصاديّ كلّه لا يمثّل سوى مجموعِ «الإمتطاءات» ضمن أشكال المجازفة الحافّة التي تسمى المستقبل، فإنّ نماذج الموازنة الماليّة العتيقة لا تناسب توصيف ذلك المسار. أمّا ما يسمّيه شونمبِترْ بعد ذلك بـ«الهدْم الخلاّق» فهو النمط الإجرائيّ لحمْلة دائمةٍ على المسطَّح المنحدِر للـ«تطوّر». ومن يجاري الحركة يَخبر كيف ينتُج عن لاتناظر قائمٍ لاتناظرٌ أعلى. وعليه لا عجبَ في مجرى غزْوة المستقبل المحض، من استحالة التعرّف إلى الفرق بين الأزمة واللاأزمة.

كما يخلّص الدَيْنُ المدينَ الضليعَ من ضرورة حيازة إرثٍ عائليّ، من حيث يهبه إمكانَ أن يبدأ من عدم، فإنّه يربط في الوقت نفسه، أخلافَه بنتائج فعله، في حالةِ كان هذا المدين على ما يكفي من الطيش ليُنجب ذرّية. فالطابع المميِّز للأزمة الكونيّة الراهنة، هو أنّ الانشغال يتغيّر فيها أكثر فأكثر، تخلُّصا من الورثة الجذِلين ذوي الثروات الطائلة، إلى الورثة القلقين الذين تقضّ الديون العامّة والخاصّة مضاجعَهم. لذلك يذهب بعض الكتّاب في تحاليلهم للأزمة الراهنة، حتّى إلى التأكيد على أنّ الاستغلال المحليّ الكلاسيكيّ لليد العاملة قد تطوّر قُدُما ليغدوَ في ظلّ نظام الرأسماليّة النقديّة، استغلالا كوْنيّا لقوّة سداد الديون التي للمدينين[1]. وبالإمكان وضع حدّ لهذا «الاستغلال» بلا كثيرِ عناءٍ، بواسطة الإعلان عن إفلاس المدينين. وبالفعل، تلك هي في حالات شتّى، الوضعيّةُ بالنسبة إلى وحدات صغيرة ومتوسّطة؛ أمّا الدول والبنوك الكبرى فتبقى بمقتضى مفاعيل المنظومة وإلى حين إشعار مغايرٍ، مستثناةً من الهروب إلى الانهيار. فليس مُدهشا أن نسمع منذ

(١) موريتزيو لازّاراتو، مصْنع الانسان المَدين. رسالةٌ في الحياة اللبيراليّة المحدَثة، برلين ٢٠١٢.

وقت قريب، من عند جناح اليسار المحدَث، أصواتَ نظريّات في المستقبل نفدَ صبرُها، تدافع عن الإفلاس باعتباره مماثلا لل«ثورة». ومن ثمّ، ما يزال التعاطف مع الانهيار الإجابة الأكثر استساغةً حالما يُطرح السؤال عمّا ينبغي أن يحلّ محلّ ما هو قائم.

تظهر الأزمة الفعليّةُ للمنظومة من جهةٍ أنّ قوّةَ الانفتاح على المستقبل التي تتعلّق بالديْن الحقيقيّ تحجبها أكثر فأكثرَ، إكراهاتُ إعادة جدْولة الديْن المُزمنة. ففي كثير من الأحيان تبلغ الدول والمؤسّسات والأُسر نقطةً لم يعد الديْنُ فيها يفتح على المستقبل، حتّى بالنسبة إلى الذين يُتقنون صناعة الديْن، بل يسدّ عليهم الطريق إليه: خدماتُ ديون ما تنفكّ تتزايد لتلْتهم جزءا من المداخيل الراهنة ما ينفكّ يتزايد،- إلى أنْ يُتعدّى الخطُّ الذي تؤجَّل عنده الديون القديمة إلى غدٍ مشلولٍ على الدوام من جرّاء شلاّل من الديون الجديدة. والأوْفقُ أن توصف هذه الوضعيّة ب«الما بعد تاريخيّة»: فهي تتناسب بالتمام مع التعريف الكلاسيكيّ الذي يقدّمه أرنولد غيلينْ لما بعد التاريخ بما هو وضعُ «حركيّةٍ» عالية «فوق أسس ساكنة»،- وقد يرغب المرء في أن يستبدل لفظ «ساكن» بلفظ «ما يعسُر الدفاع عنه».

كثيرا ما عِيبتْ على جون مَيْنار كيْنِسْ عبارتُه التي في محلّها ويبدو أنّ لها نبرةً كلبيّةً، والتي مفادُها أنّه مضلِّل حين نبلغ قاع الأزمة، أن ننظر في ما يتعلّق بالفعل الراهن، إلى الأشياء على المدى الطويل. ذلك أنّه على المدى الطويل، كلُّنا فانون. ومن ثمّ، هذا يعني أنّه في أثناء الجمود الاقتصاديّ، لا بدّ من الإسراع باتّخاذ إجراءات مضادّة ولا ينبغي أن نتوقّع انتظاما ذاتيّا لمجرى السوق. فإنّما هو سُلوانٌ واه أن نحسب وسطَ العاصفة، أنّ الأمواج ستهدأ من نفسها في وقتٍ مّا. إلى أن يحين هذا الوقت، يمكن أن تكون السفينة قد غرقت. ويُروى أنّ

عبارة كيْنس تلك كانت قد عكّرت صفو شومبتر حدّ أنّه كان انتقدَها باعتبارها نتاج موقفِ رجل «لم يُنجب أولادا»،- وهو ما قد يختلط به تلميح إلى التوجّه الجنسيّ المثْلي لكيْنس[1]. وفي واقع الأمر، كان شومبتر وكيْنس قريبيْن في تقويمهما الإيجابيّيْن للكمّيات النغْليّة، أكثر ممّا كان الأوّل سيرغب في الوعي به. لقد كان كيْنس منفتحا بقدر ما كان مناظرُه النمساويّ منفتحا على ارتقاء الإنسان الجديد ضمن الحياة الاقتصاديّة الحديثة، لا بل قد ذهب إلى ما أبعد ممّا ذهب إليه هذا الأخير، حين شدّد على أنّه «لا شيء يُفضي حتما إلى انهيار مؤسّسة اجتماعيّة، أكثر من تقييدها بمبدإ التوريث.»[2]

أمّا وجهة نظر كيْنس في اللحظات الحاسمة، حول مصير المجتمع الحديث على المدى البعيد، فتتراءى لنا في مقالته عن **الإمكانات الاقتصاديّة لأحفادنا** التي صدرت في ١٩٣٠، وفضّل فيها النبرةَ الحصيفة دون سواها ليطلق العنان لموهبته الاستشرافيّة، من حيث امتنع في الوقت نفسه عن استعمال موهبته في إخراج الصيغ التهكّميّة. عند قراءة هذه الوثيقة، يدرك المرءُ أن كينس مثله مثل خصمه شومبتر، كان على قناعةٍ باستحالة مواصلة نمط الاقتصاد الرأسماليّ على المدى

(١) يوزيف شومبتر، **في الماكرواقتصاد. من ماركس إلى كيْنس**، سيدني ١٩٥٢، ص. ٥٢. في بداية عام ٢٠١٣، أثار نيال فورغِسون ردّ فعل إعلاميّ موجَز ولكنّه عنيف، حين أراد الاستدلال على الصلة بين مثْليّة كينس وكونه لم ينجب وُلدًا وبين عدم انهمامه بأبعاد الاقتصاد على المدى البعيد. وفي الحال طُلب من فورغسون أن يعتذر، وقد فعل. غير أنّه وحدَه يبقى مطروحا السؤال الذي لا يُجاب عليه إلّا من منظور خُبريّ، أعني: هل أنّ المثليّين والّذين لم يُنجبوا أولادا كانوا على هذا النحو، أصدقَ من حيث التزامهم بما هو على المدى البعيد، أمْ أنّهم قد أفلحوا بكيفيّة أكثر فعاليّة، في تنظيم انشغالهم بـ«الاحترام» آنيّا.

(٢) ج. ك. كينس، «هل أنا لبيراليّ؟»، ضمن: **سياسة واقتصاد، رجالات ومشكلات. مقالاتٌ مختارة من جون ماينار كينس**، نقلها إدوارْد روزنْباوْمْ، توبنغن وزوريخ، ١٩٥٦، ص. ٢٤٦.

البعيد، مع أنّه كان قد صادر على استمراريّته لمدّة قرن على الأقلّ.

وبعد ملخّص يعود فيه الكاتب على تطوّر الاقتصاد الأوروبيّ منذ الثورة الصناعيّة، ينتهي من حيث يأخذ في الحُسبان تكثّرا جديدا لنمط الحياة الجماعيّة، إلى خاتمة تشي بكثير من الحماس: «على المدى البعيد، يعني هذا كلُّه أنّ البشريّة هي بصدد حلّ المشكل الاقتصاديّ.»[1] كان يرى أنّه قد حان الوقت الذي ستفقد فيه الشيماتُ الاقتصاديّة طابعَها العاجل على الصعيد الوجوديّ. وفي وقت قريب، سيكون البشر أحرارا ليعكفوا على «الأشياء الجوهريّة» في الحياة، على الحقيقة والمحبّة والجمال. في أثناء المئة عام القادمة «فقط»، سيبقى محكوما عليهم بأن يدفعوا إتاوةً للآلهة الزائفة التي هي «البخل والربا والحيطة». بعد انقضاء هذه المدّة، ستخرج «البشريّة من نفق الضرورة الاقتصاديّة إلى نور النهار».[2] إلى حدود هذا الوقت، يتعلّق الأمر بالصمود داخل منظومة الإكراهات. وفي الأثناء، ينبغي أن تُخشى في المجتمعات الشغّيلة، الانهيارات العصبيّةُ للأفراد الذين يعملون بشكل غير منتظم، أكثر من خشية انهيار المنظومة في جملتها انهيارا كليّا. فعلى الرغم من نقائصه الظاهرة للعيان، ما زال بإمكان النظام القائم أن يضربَ إلى الدعاية لنفسه من حيث يعِد بالثروة لأكبر عدد ممكن من البشر، وحتّى بالنسبة إلى الجميع على المدى الطويل.

لقد شارف قرنُ كينْسْ على نهايته من دون أن يكون تحقّقُ النبوءة في متناوَل الأيدي. إذ بدلا من ذلك، بلغت الديون العموميّة والخاصّة مستوياتٍ حوّلت إلى وهمٍ إمكاناتِ السداد الفعْليّ. ومع ذلك، حتّى لو أردنا مضاعفة الامتداد الزّمنيّ للوعد، فإنّ خاصّيات مجرى المسار في

---

(١) ج. م. كينس، «في الإمكانات الاقتصاديّة لأحفادنا»، ضمن: سياسة واقتصاد، مصدر مذكور، ص. ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسُه، ص. ٢٧٢.

مجملها، لن تتغيّر بشكل لافت وفي أجل منظور، مع أنّ مؤشّرات الحدود الاجتماعيّة والإيكولوجيّة والنفسيّة للّعبة الكونيّة ما تنفكّ تزداد. فالتحالف الودّيّ بين مبدإ التوسّع ومبدإ التعبير قد انفرط مذ أخذ عدد من الأشخاص ما ينفك يتزايد يتلفّتون في المناطق المشبَعَة، عن فوائد النموّ للتمسّك بفوائد الوقاية.

يخضع مجرى الأشياء أكثر من أيّ وقت مضى، إلى قانون الارتجال الدائم الذي ارتبط بالأعمال الدارجة. أمّا إعادة بناء السفينة في أعالي البحار، الذي كان أُتّو نويْرات قد تحدّث عنه في بداية الثلاثينيّات من القرن العشرين، فيتقدّم بوتيرة جنونيّة، - تحرّكه فِرق من المهندسين ظاهرٌ أنّهم لمْ يتشاوروا قطّ في ما بينهم. ومن ثمّ انفرَضت الشطارةُ بما هي الفلسفة السارية على متن السفينة. وأمّا ذاك الذي ما يزال يُعمل الفكر في أهداف بعيدة، فلا مكان له في غرفة القيادة.

في الأثناء، يبدو من الأنسب التخلّي عن الصور البحريّة للمرور إلى تلك التي تتعلّق بالطيران: من إبحار بلا حوضٍ للسفينة إلى طيران في الجوّ بلا مدارج للهبوط. إنّ «مجرى العالَم» متأوّلا بتفاؤليّةٍ، يُشبه أكثر فأكثر، السقوطَ إلى الأمام المضبوطَ الذي يسمّيه ربّان الطائرات في ما بينهم، بالطيَران. أمّا مفارقَة أشكال الطيران حاضرا، فتتبدّى من خلال علامة مميَّزة نادرةٍ، أعني أنّها محظورةٌ عليها كليًّا فكرةُ الهبوط.

الفصل ٥

الهو الأعلى: من أيِّ معدَن تُقَدُّ التِركات

١. في حانوتِ استِنْساخ التطوّر

إذا تُصوِّرت «الثقافاتُ» الباكرةُ بما هي مجاميعُ أهْواسٍ تتمكّن من جماعات بشريّة متعدّدة الأجيال، سواءٌ تعلّق الأمر بعشائر أو بقبائل أو بمجموعات عِرْقيّة، فإنّها تَخبر ضرورةَ وجودها التي لا مشاحّة فيها، في القناعة التي تكوّنها بنفسها أو تهبُها أعضاءَها من دون استشارتهم، قناعةَ أنّ نمطَ الحياة الذي انتقشَ في ذهن أفراد الجماعة، خليقٌ في الأحوال كلّها، بأنْ يُعاد ويكرَّر مع وجود الخلَف. حين «ينتمي» المرءُ بهذا المعنى، إلى ثقافة مّا، عليه آجلا أم عاجلا، أن يُعلن عن استعداده لنقل شغفٍ يحسُن إثباته بواسطة الأبوّة. فما تلقّاه المرءُ بنفسه من الأجداد وآلَمُوه فيه، ينبغي بأيّ ثمن كان، أن يبقى دوْمًا، حيًّا لدى الشبّان الأخْلاف.

ولا بشرَ من العالَم القديم تشكّك في هذه البديهيّة. إذ أنّه بالنسبة إلى أعضاء سلاسل النّسْلِ القدامى، الاسْتكْرارُ وحقيقةُ نمطِ حياتهم هما عينُ الشيء الواحد. أن يكون للمرء وُلْدٌ فهذا يعني في المقام الأوّل، لا أكثر ولا أقلَّ من الحرْص على أن تنجُم بين الشبّان، ما يكفي من النُسخ المشابهة لمن هم أكبر سنّا. فيبدو الأخلافُ على أنّ لديهم حدّا كافيا

من الشبَه، حين تُفشل النماذج القارّةُ تنويعاتِ التحوّلات الحتميّة، على الصعيدَيْن الجينيّ كما الثقافيّ.[1]

في العهد الباكر لظاهرات التناسل البشريّ، ليس الآباء سوى مبشّرين ينقلون بمعيّة أعضاء قبيلتهم، إلى أكثر الأقوام أجنبيّةً، أي إلى أولادهم، النبأ عن الطريقة الحقّ في الحياة. فهم يَهدون إليها خلَفَهم من حيث يُجبرونهم على أنموذج العيْش الذي يختصّون به. ومن ثمّ، لم يَعدم القدامى قطُّ الشجاعة على التنشئة والتربية. فالوثنيّون الكفَرة هم دوما، أنجالُنا، والآباء كما الأجداد، هم المبشّرون بالكلمة. لذلك، وحدَهم كان بإمكانهم في هذا العالَم الضارب في القِدم، أن يصيروا آباء، أولئك المولعون بدور المبعوثين لإثبات الأعراف والسنن الدارجة،- شريطةَ أن يعني الولَعُ ههنا العيشَ طبقا لمنوالِ أوامر شعائريّة[2]، والعملَ على توسيع تعبيراتها. وكلّ واجب جوهريّ كان يندرج ضمن نمط التعيين مسبَّقا للأوامر الثقافيّة النوعيّة. كان الجزء الأعظم من المعرفة المعتبَرة التي تعود إلى الأيّام التليدة، تُحفَظُ في قَصص مُلزم. ومنذ الأزمنة الغابرة، كان المولعون المستعدّون لإنجاب الذرّية، يصدُقون بصفتهم المفهومَ الشاملَ للبشر العاديّين. فالمعياريّةُ هي الشغف من دون رَوْع ولا ذُعر. أوَ لم يعْدُ الإنسان العارفُ في الأيّام الغابرة، كونَه حيوانا مسكونا بمقاطع الكَلم وتقنيات الصيد وقواعد القِران؟

---

(١) قبل عصر الكتابة، كان هذا المفعول مكفولا من خلال التعصُّب للـ«عادة» أو نماذج سلوك عصبيّ ثابتة. أمّا المكتوب فيسمح بتصريفاتٍ للتعصّب في الوسيط الخارجيّ، أو في «المؤسّسات». فهو يحرّر أشكال المرونة التي وُصفت ذاتَ يوم، بأنّها بمثابة الإبحار داخل «فضاءاتِ لعبةِ الدرْك والفهم»، أي بمثابة الهرمينوطيقا أو ممارسة الحقّ في الذاتيّة.

(٢) توماس ماخو، الحيوان الشعائريُّ. شعائر- أعياد - أزمنةٌ ما بين الأزمنة، فيينّا/غرانتْسْ/كولونيا، ٢٠٠٤.

في الأزمنة الغابرة، لم يكن للعاديّين قطُّ خيارٌ، والحال أنّ الأمر يتعلّق في الأزمنة الحديثة، بأناسٍ سيكون بمقدورهم أن يفعلوا على غير ما فعلوا، ولكنّهم يزعمون مع ذلك، أنّهم يخضعون للضرورة. في حين يحتجّ المحدَثون بأنّهم مولعون بالأعمال والحاجات والمشاريع، أي بأنّهم «عاكفون على مشاغلهم»، فإنّ عبارةَ الولَع الذي يصُدّ كلَّ إمكانٍ مغايرٍ، تتمثّل عند بشر الأزمنة الغابرة، في حرصهم على أن يسْتنسخوا عن قرْب من الأنموذج، أنماطَ العيْش التي ورثوها. بالنسبة إليهم، الإنجابُ والواقع الفعليُّ هما الشيء نفسُه. إذْ في نظرهم، ما زال من الممتنع التمييزُ بين الهوَس وبين الانشغال. في ذلك العصر، مَن لم يكن بوُسعه أن يكون حمّالاً لثقافته، لم يكن له أيّ «واقع فعليٍّ» من الممكن أن ينقلَه. وكان يصير حمّالاً نقّالا لثقافته ذاك الذي يحوّل ذُرّيتَه من عالَم الأجداد إلى عالَم الأخلاف،- وكان من ثمّ يحرص على ألاّ تتحطّم سلسلةُ أشكال المحاكاة، لا على الصعيد الجينيّ ولا على الصعيد التعليميّ.

يتحدّد «الواقعُ الفعليُّ» لدى القدامى، من خلال واقعةِ أنّ أشكال الاستعادة والنقْل اللافتَةَ ترتبط بنماذجَ أسّسها الأسلاف القريبون أو البعيدون. من ثمّ تستمدّ أشكال المحاكاة النافذةُ أصولَها ممّا يتعدى القبور. وعليه، ما يضمنُها هو قبل كلّ شيء، مساراتُ إنسالٍ،- بقطع النظر عمّا يُطرح جانبا أو يُلتقَط عرَضا. أمّا استقرارُ مثل مسارات النقْل هذه فمضمونٌ طالما كان من الممكن منعُ الخلَف من المروق عن حقل جاذبيّةِ نماذج الأجداد الأسلاف. في حانوت نسْخ التطوّر الثقافيّ الأقدم، تُستنسَخ النماذج القائمةُ، آليًّا، على المنظومات العصبيّة للخلَف، على نحوٍ لا يمكن عكسُه، من دون بديلٍ، وبعنفِ أحوالٍ لا يجد فيها النفيُ والتمرّدُ والابتكارُ مسالكَ جُسورٍ عند الأفراد المتحيّرين.

تقهَر ثقافةُ الأزمنة الغابرة ذويها بواسطة انعدام البديل، ولا تبقى

قائمةً إلاّ من حيث تَقهر. وإنّه بهذه الكيفيّة دون سواها، نفهم كيف أنّها في غياب بنى الدولة، قد استقرّت عبر إكراهات ذاتيّة فعّالة. فقد كانت تُجبر أعضاءها على الاختيار بين إمكانيْن شديدْين: إمّا الانتماء التامّ أو الاستبعاد المُميت. وبالتالي، يحيا بشر الأيّام الغابرة بين صدمتيْن. الأولى تصيبهم من جرّاء أشكال الترويض التي تحوّلهم إلى ما صاروا إليه. والثانيةُ تنتُج عن اكتشافِ استحالة عالَم مغاير. فلا شيءَ يجرح عميقا مثل فرْضِ أنّ كلّ شيء يمكن أن يكون مغايرا بالتمام. ولا توجد فكرة أظلمُ من تلك التي تجعلنا نعتقد أنّ أسلافنا المجيدين الذين ندين لهم بما نحن عليه، لن يكونوا سوى قطرات في محيط الإمكانات الأحسن.

في المقابل، غالبا ما يتعيّن «الواقع الفعليّ» للمحدَثين انطلاقا من محاكاةِ المعاصرين الّذين يقدّمون نماذج. فمع صعود النزعة الراهِنيّة، المحاكاةُ اللاّنَسابيّةُ هي التي تمسك بزمام سيرورة الحضارة. كان غابرييل تاردِه (١٨٤٣-١٩٠٤) أوّل عالِم اجتماع قد تعرّف في الغلبة الحتميّة للموضة على الأعراف والسُنن، إلى علامة مميِّزة قوّيةٍ لديناميّة الحضارة المعاصرة. ومنذ صدور مصنَّفه في **المحاكاة** في ١٨٩٠، يفترَض أنّه ستكون بحوزة «المجتمع» الحديث، إنْ ثبت زعمُه في أنّه جماعةٌ تتعلّم، مفهوماتٌ تُتيح استبدال المحاكاة التي عن طريق أشكال النقل الإنْسَاليّ، ومن تفهّم تغيّراتها عند نقاطِ بدايةٍ تخرج عن مضمار النَسابة، وتقلّ أو تزيدُ تأيّنا. أنّ هذا المجتمع لم يُرد إلى اليوم أن يُنصت إلى أيّ كلام عن هذا الأمر، فهو ما يُعَدّ من بين أعاجيب الثقافة الحديثة للمعرفة.

لقد تعقّب تارده أكثر من غيره من أهل صناعته، الفحْصَ عن إواليّات التحْديث من حيث تأوّلها بما هي عالَم محاكيَاتٍ عَرْضانيّةٍ

متآينة يكون جزءٌ كبيرٌ جدّا منها موجَّها لابتكاراتِ أصلٍ أيْفعَ. وتُعتبر هذه الابتكاراتُ بعامّةٍ، آثارا لـ«منافسة». لكن، ماذا لو لم تكن المنافَساتُ سوى آثار جانبيّة لموهبة المحاكاة الأصلانيّة، – وكانت المنافسةُ الإواليّةَ التي بواسطتها تتغلّب محاكاةُ الجديد على محاكاة القديم؟

تستمدّ حركةُ المحاكاةِ التي تجعل الثقافة ممكنةً، بخُتها الثاني من النظريّة المعاصرة للثقافة، تحت أسماء فيزيولوجيّة، من مثْل «النَّيرونات المرايا»، ومن عناوين اجتماعيّة زائفة، من مثل «التعاطف»، بعد أن حُكم عليها لوقت طويل بأن تبقى في الظلّ من جرّاء إيديولوجيا الأصالة التي أخرجتْها رومنطيقيّة مبتذَلة تقوم على الفردانيّة. أمّا تارده فهو مع دلوز، المفكّر الوحيد الذي وضع لعبةَ الابتكار والمحاكاة في مركز تحليل الزمن الحاضر. ومن ثمّ رسم الحداثةَ بصفتها حقبةً يتفوّق فيها المبتكرون الأحياء على الأموات الّذين يضعون المعايير. وينتج عن محاكاة الجديد الطاغيةِ، انحطاطٌ سريعٌ لما كان يُسمى بـ«الإرث الثقافيّ»، أي المحاكاة التي قوامُها تعدّدُ الأجيال، لتحلّ محلَّها المحاكاةُ الواحديّةُ الجيل التي تُعتمَد فيها نماذجُ راهنةٌ غيرُ محقَّقة. ويبلغ هذا المفعول ذروتَه مع ثقافات الشباب في القرن العشرين، حيث يهلّل ويصفّق جمهورُ مراهقين لنجوم فنّية من سنّهم: ههنا ثمّة إجراءٌ يتيح لشبّان أن ينتخبوا أنفسَهم معابيدَ أُسوةً بمعبود [جماهيرَ تهلّل له].

لفسْر كيف تراخى الشغفُ الذي كان قد تمكّن من البشر في الأزمنة الغابرة، فينحلُّ من جرّاء إملاءات العادة مع بداية ما سمّي حضاراتٍ متقدّمة، لا بدّ من الاستعلام عن علل ضعف الأنظمة القديمة للمحاكاة. فالسؤال عن مأتى الجديد إنّما يُطرح بشكل خاطئ. وما هو قائمٌ هنا، هو دوما محاصَرٌ بالحيَدان، ويحرّكه التنويع. بل الأمر يتعلّق

بالأحرى بالتعرّف إلى كيفيّة ظهور العلامة الثقافيّة المميِّزة للحداثة، في العالَم، أعني «التسامُح في الابتكار»، الذي يُعبّر عنه في شكل التقلّص المتزايد لمقاومة تغلغلِ الأعراف والسُّنن، وتدفع به قُدُما، محبّةُ الجديد البرغماتيّة التي انتشرت مع الثقافات الحادثة في مجالات البحث والفنّ وأسلوب الحياة.

ههنا تظهر للعَيان ثلاثةُ عوامل رئيسةٌ لتحوّل الميميزيس: من جانبٍ أوّل، التخلّي عن التقاليد الخاصّة على أساس الانضمام إلى حضارة أعلى (نزعة توحيديّة)؛ ومن جانب ثان، المساهمة المفروضة في تهجينٍ يُملى من عل (الإمبرياليّة)؛ ومن جانب ثالث، انفصال جزء من الثقافة عن الثقافة المسيطرة بتعلّة الرجوع إلى الأصول الحقيقيّة (الإصلاح والنهضة).

من منظور تاريخ الحضارة، تظهر جميعُ هذه الأشكال الثلاثة لتحوّل المحاكاة على أنّها التربة الخصبة للحيَدان وتعدّد المعاني. وإنّه على هذه التربة نشأ من بين أخلاف شعوبٍ أكثر تطوّرا أولئك «الأفراد» غير المتوقَّعين، «أفراد تاريخ العالَم» على حدّ اصطلاح هيغل، الّذين لم تكن لديهم الإرادة ولا القدرة على أن يكونوا انطلاقا من موقعٍ تابعٍ، في خدمة التكرار الذي صار عارِضا. ولْنلاحظ جيّدا: «الفرد» هو بالدلالة النوعيّة وليس بمجرّد الدلالة الانْسَاليّة، ذاك الذي يُنازل في صميم وجوده، تحوّلا ثقافيّا ويضرب إليه.

أولئك الأفراد المتحيّرون كان منهم على بالٍ انطلاقا من الْهامات «شخصيّة» قاهرة، شيء مغايرٌ لمجرّد نقل ما هو قائم على علاّته،- ولْنلاحظْ هنا أيضا أنّ الإلهام هو نتيجةُ تصادُم تقْنيناتٍ متناقضة داخل النفس؛ أولئك المتحيّرون إذن، الذين أقدَموا على التفكير في قلب الأخلاق قلبا جذريًّا، وفي التغيير المعياريّ الجمْعيّ، وفي «التحقيق» السياسيّ للمفهومات الفلسفيّة-الكوسمولوجيّة: لقد انضمّوا منذ العصر

المبكّر للثقافات المتقدّمة، إلى فصائل «الذرّية المرعبين»، من بين الضالّين جميعا الّذين خانوا الأصولَ وحفّاري قبورِ العادة، الّذين تزعم الأزمنة الحديثةُ أنّهم ارتقوا بالبشريّة. إنّهم هم الّذين زعزعوا ثقافاتِهم الأصليّة بواسطة تنويعةٍ هجينةٍ غير مرغوبٍ فيها: نادرا ما حدث هذا في العصور القديمة، وبوتيرةٍ أرفع في مرحلة الانتقال من العصر الوسيط إلى النهضة، وأمّا مع الحداثة، فبشكلٍ مُزمنٍ وبميْل إلى المهاجمة لا اضطرابَ فيه، لكي لا نتحدّث عن عدوانيّة قاهرة.

لقد حان الوقت بالنسبة إلى نظريّة الثقافة، منذ بضعة أعوام وربّما مذْ عقود، لمعاينةِ أنّ تاريخ الثقافات كان أيضا منذ وقت طويل، تاريخَ عدم اتّباعِ السالِف. أوَ لم يقُل جادّا أحدُ المتكلّمين باسم حركة الشباب في ألمانيا في ١٩٠٠، إنّ البشريّة لم تزل منذ القِدم، تُنجب بنفسها عدوًّها: «جيلَها الشابّ، وذرّيتَها»؟[١]

إذا كان الأعداء الشبّان يُفلحون من حيث يُثيرون اضطرابات واسعة،- وهو ما عُويِنَ منذ «القديم»[٢] من حين إلى آخر، فإنّهم يرتقون في بعض الأحيان، إلى مرتبة المؤسِّسين لسلاسل تكرار قارّة تتشابك في الأحوال المواتية، مع السنن والأعراف القائمة، ويُنادى بها مصادرَ جديدةً لإعادةٍ يجوز التصديقُ بها.[٣] وما نسمّيه منذ مطلع القرن الثامن عشر، «قديما» في صيغة المفرد أو الجمْع، إنّما هو عصر الهرْطقات الناجحة ضدّ دكتاتوريّة التقاليد. ذلك أنّه يتشكّل فيها تحت زيّ «الفلسفة» أحيانا، ارتباطٌ جديدٌ لا يُسبَرُ بين النصّ والذاكرةِ والنقل والتنويع والتمرّد.

(١) غوستاف فينِكنْ، المدرسة وثقافة الشباب، ينّا، ١٩١٩، ص. ١٣.
(٢) أنظر ص. ٢٦٤ من هذا الكتاب.
(٣) أنظر ص. ٢٨٥-٣١٧ من هذا الكتاب.

كان المشاغبون الأوائل يُجبَرون على العودة إلى جادّةِ التقاليد الصارمة، من قبْل أن يُضرّ مثالُهم السُنَنَ الراسخة.[1] وإذا كان يبدو لمواطني الثقافات المتأخّرة الليبراليّة المنفتحة على التنويع والجِدّة، أنّ الثقافات القديمة المدَنيّة والحضريّة[2] كثيرا ما تكون في علاقتها بالمنشقّين، ضيّقةَ الأفق بكيفيّة مزعجة، وفظّةً بشكل مُلغز، و«أُحاديّةً» بكثير من الجُور، فلأنّ الأجيال اللاحقة تكاد لا تفهم من حيث لا تستعمل خيالا تاريخيّا، لماذا لم يكن من الممكن السماحُ في الأزمنة الغابرة، بتنويعٍ مرغوبٍ عنه: هو قديما، الإلحادُ، وهو حديثا، الطرافة والابتكار.

وعليه، ما يُسمى بحسب الحالات، «إيمانا» أو «قناعة»، إنّما هو من منظورِ التطوّر، انحيازُ الكائنات الحمّالة للثقافة، إلى فكرةٍ أنّ نمطَ حياتهم خليقٌ بأنْ يتبنّاه اللاحقون جملةً وتفصيلا. فالتجرُبة والمصير يجتمعان على أنّ الحياة المقعَّدةَ على ذلك النحو دون سواه، وكما كانت حسَنةً بالنسبة إلى الأسلاف، ستكون بالضرورة حسنةً بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة، وأنّ هذا سيصدُق أيضا بالنسبة إلى أخلاف هذه الأجيال. وهذا يتضمّن أيضا مجهودات في التضحية كما يقتضي الواقع الفظُّ ذلك ويُبقي عليه قائما، - مجهوداتٍ تحرّكها تهديداتٌ فعليّةٌ أو متخيَّلةٌ ونقلُها إلى شعائر نتّاجةٍ للشدّة والفظاظة. لذا، غالبا ما تكون الشعوب القديمة، وهذا يصدُق أيضا على كثير من الشعوب الأحدث منها، جماعاتٍ تتأسّس على الصدمة. فهي تجرح أخلافَها على نحو

(١) أنظر سفْر التثنية ٢١، حيث يؤمَر الأب بتصفية ابنه العاقّ.

(٢) عبارةُ «ثقافة متأخّرة» التي تؤدّي دورا حاسما في الأنثروبولوجيا الفلسفيّة في القرن العشرين وبخاصّة عند أرنولد غيلين، إنّما تُسخَّر هنا لتوصيف وضعيّة عامّة للحضارة يمرّ فيها الاستنساخ الثقافيّ من أشكال النقل بين الأجيال، إلى روابط تكراريّة.

بليغٍ وإيحائيّ، بنِصالٍ تنغرز في اللّحم، وبذكرياتٍ إذلالٍ متوارَثة، وبتفويضاتٍ للانتقام تنتهي إلى العُصاب، حتّى أنّه لا حيلةَ للخلَف سوى الاستمرار ضمن آثار الجراح التي أنتجت هويّتَه.

لدى القدماء، كان نمط الحياة مثبَّتًا بعامّة، عبر آلهةٍ مؤسِّسةٍ متعالية: فالآلهة التي من الطراز القديم، هي خطوطٌ قوى تنتقل وإن كانت لا تُرى ولكنّها فعّالةٌ جدًّا، من الأجداد إلى الأنجال. إنّها الأكثر فعاليّةً في كلّما ثقافة، من حيث تُحرّك الخزّان السحريَّ للنقل. بيد أنّ الأهمّ ممّا ينبغي معرفته عن الآلهة التي من هذه المرتبة، هو أنّه لم يكن هنالك قطّ ما يقتضي البرهنةَ عليها. ولولا إجماعُ الآلهة الذي يسمّيه الأتقياء القدامى برَكةً، والحُصفاء الجُدد، نجاحا، لتمزّقَ الرباط الذي يصلُ الشبّان الأحداث بالأقدَمين.

وما يصُحّ في كلّ مرّة، إنّما يتجذّر في قوّة إثباتِ شكلِ حياةٍ تقدّمه وتضمنه شعائرُ لا يُحيطُ الفكرُ بها، قوّةَ إثباتٍ تقضي بأنّ الوضع الذي نحن فيه الآن ينبغي أن يكون هو هو غدا وإلى الأبد. ستتحمّل آلهةٌ لاحقةٌ أعلى وأسمى، عبءَ الاستزادة من التعالي وعدم قابليّة التمثّل والخارقيّة. فكلّما علا مقامُها، تقلّصت الحاجة إلى أن تبرهن على نفسها ضمن سلاسل إنسالٍ محليّة. وبدلا من رعاية الناشئة، تراها تميل إلى التبشير. فإذا هي تستدعي الأجانب للانضمام إلى صفوف الذين يؤمنون بها. وهي لم تعُد تعترف شعوبا، بل «بشرا» فحسب. وليس نادرا أن يكون أتباعُها الأكثر اجتهادا، زهّادا يُمسكون عن الانجاب. ويصطدم هذا الطراز من الإله-الواحد بكثير من العقبات في ما يتعلّق باحتمال التصديق. ومن ثمّ، سيتعيّن مستقبَلا، أن يُستَر ويُصان بواسطة أدلّة منطقيّة على وجوده، ضدّ الشكّيّة المتنامية.

يمكن أن نعيد صياغة هذه الاستقصاءات بعبارات نويْرولوجيّة: لقد

جهّز التطوّرُ الإنسانَ الذي يعرف أنّه يعرف(*)، بأدمغةٍ تتوفّر على عُدّة مُثلى للتعامل مع الوضعيّات القبَليّة النمطيّة. فالأدمغة البشريّة هي مثْلها مثل الأدمغة بعامّة، أجهزة تعليماتٍ وتنفيذ لمهمّات أنطولوجيّةٍ موْضعيّة. ذلك أنّها تعالج وضعيّات ذاتَ انفتاح متوسّط على العالَم. وعلى رأس العناصر المحدِّدة لهذه الأدمغة، هو بخاصّةٍ انتباهُها المُزمِن لأدمغة أمثالها من التي للبشر ذوي الشأن الذين من بينهم أيضا الغائبون النافذون، أعني الذين يصدُقون بصفتهم السلفَ ويقدّمون للآلهة الموادَّ الخامّ.(1) وممّا هو مغروزٌ في النظام التلاؤميّ للأدمغة البشريّة هو أنّها تستطيع السيطرةَ على مُشكلاتٍ تجريديّةٍ منطقيّة وموضعيّة ما تنفكّ تتزايد. بهذا المعنى يمكن أن نقول إنّ الأدمغةَ «تتعجّل قُدُما».(2) وبما أنّها تطوّرت في مساقات قبَليّة، فإنّها ترفع أيضا تحدّياتٍ ما بعد قبَليّة وإن كان ثمن ذلك بذل جهود إضافيّة. فتشتغل بالرياضيّات والشعر والموسيقى والنظريّة السياسيّة. وفي نهاية المطاف، تزدهر في وضعيّاتٍ تفْضيةٍ كبرى: فتلتفت عن الآن والهنا العمليّيْن ولا تستوعب تأمليًّا، إلاّ الوضعيّةَ القصوى للـ«كينونة في العالَم» أو «الكينونة في الإله».(3)

(*) *homo sapiens sapiens* وهو اصطلاحٌ بيولوجيّ بحت (يميّز بين الانسان العارف وبين الانسان الذي يعي أنّه يعرف).

(1) ميخائيل تومازيلّو، في أصول التواصل البشريّ، فرانكفورت على الماين ٢٠٠٩.

(2) هذا ما يعبّر عنه مفهومُ «رانويْ بريْن» [حرفيًا= الدماغ الراكض هربًا] الذي بواسطته يعمل بعض الباحثين في الدماغ على التعبير عن ديناميّة الاستعجال للتطوّر النيرولوجيّ. من هذا المنظور، الأدمغة البشريّة هي باعتبارها وجْدا فعليًّا للمادّة المتطوّرة، الأعضاء الابتدائيّة لليوطوبيا. قارن: كريستوفر ويلس، الدماغ المستعجِل، فرانكفورت على الماين ١٩٦٦.

(3) في كتابه العمدة المتأخّر، الدين ضمن التطوّر البشريّ. من العصر الما قبل حجريّ إلى العصر المحوريّ (كامبريدج-لندن، ٢٠١١) يفسّر روبرت ن. بلّاه بكيفيّة دامغةٍ، ذلك التحوّل الوظيفيّ لما يُزعم أنّه ديانات.

يفترض إثباتُ شكل حياةٍ يُعرف بالثقافة، لدى المنتمين إليها، ضربا من تحمُّل الإكراهات التي ترتبط بمنزلة العضويّةِ التامّة. وكثيرا ما أساء اللاهوتيّون منذ أوغسطينوس وعلماءُ الثقافة منذ دوركايم، فهمَ هذه المنزلة باعتبارها «دِينا». فمثل ذَيْنك التحمّل والجلَد يتضمّنان إخضاع الأحياء إلى سطوةِ السنن والأعراف والأفعال الرمزيّة التي يُزعم أنّها قد استقرّت «منذ الأزل»، - في تلك «الأزمنة الغابرة» التي يبدو أنّها قد غُمرت في ماضٍ لا يمكن معاينتُه، حتّى وإن عادت فعليًّا إلى جيلين أو ثلاثة أجيال.(١)

من هذا المنظور، لم تكن في البدء، لا الكلمة ولا الفعل، بل في البدء كانت السُنن والأعراف. فطالما كانت الحياة البشريّةُ تسيل من مصادر ثقافيّة مخفيّة منذ القِدم، يكون الماضي دوما، على حقّ، على نحو أنّه يحقّ دائما للجماعة أن تشدّد على أوّليّتها بالنظر إلى الفرد. والقضيّة التي تقول: ليس ثمّة بديلٌ، والتي هي في الأزمنة الحديثة، خاطئةٌ في كلّ الأحوال، هي عمليًّا وبلا استثناء، صحيحةٌ بالنسبة إلى عالَم القدماء والأقدمين، وبالنسبة إلى وجودهم الذي تنحته السنن والأعراف.

أن تتملّك المرءَ ثقافةٌ قائمةٌ فهذا يعني ألاّ يرى بديلا عنها، - ألاّ يريدَ ولا يستطيع ولا يجوز له أن يرى بدلا لها. فحين ينخرط المرء في أشكال متناقَلة، لن يجد البتّةَ خلاصا خارجَ الجماعة المخصوصة القاهرة. وغالبا ما تتبع الحياةُ ضمن التجمّعات العرْقيّة القديمة، قانونَ الإدراج التامّ ضمن الجماعيّ، القانونَ الذي كنّا قد لاحظنا أنّه يؤخذ

(١) في نشأة ظاهر التعالي عن الجهل بالبطء في التطوّر الثقافيّ، أنظر: هاينر مولمانْ، «مكّنة الاقتصاد»، ضمن: خمسة تقنينات. **فنّ العمارة والذهان الهذيانيّ والمخاطر في أزمنة الرعب**، تحرير غرد دي برويْن، بازب-بوستن-برلين، ٢٠٠٦، ص. ٢٢٧ وما بعدها.

منذ وقت طويل، عن طيْش وخلطٍ فكريّين، على محمل «الدين»، - مع أنّ الأمر يتعلّق دوما في الأساس وعمليًّا، بقواعد توحيدٍ كليانيّة، أكثر ممّا يتعلّق بمفاوَضاتٍ رمزيّةٍ مع الجليل. ووحدها هذه الإشارةُ الأخيرة قد تقدّم حدّا مناسبا لـ«مهمّة الدين». (١)

لقد برّر نيتشه الخضوع المبكّر وشبه المطلق لأجيال الشعوب كلّها، قديمها ومحدَثِها، إلى التقاليد، بما كان سمّاه «المبدأ الأوّلَ للحضارة»: «أيُّ عُرف كان هو أفضل من انعدام العُرف.»(٢)

إذا سلّمنا بأنّ ما تختصّ الثقافة به إنّما هو أهليّةُ التناسخ، نتفهّم على الفور، النزعة المحافظة العنيدة للشعوب القديمة. يقول وايتهايْد: «إنّها بداية الحكمة أن نتفهّم أنّ الرتابةَ هي أساس الحياة الاجتماعيّة»(٣). من دون إرادة تكرار الذات مع الأجيال القادمة تحت أشكال مماثِلةٍ، ومن دون الحرص الدائم على إلغاء التنويعة الخبيثة، ما كان للعناصر الحمّالة القديمة للنماذج الثقافيّة، التي كانت تسمّى بعامّة،

---

(١) أنظر: بيتر سلوتردايْك، **في ظلال سيناء. عن أصول العضويّة التامّة وتحوّلاتها**، برلين ٢٠١٣. في هذا المبحث الموجز الذي كُتب مساهمةً في السجال الذي أثاره يانْ أسمان حول التوحيديّة الجديدة، قُدّمت أطروحةُ أنّ «الدين» بما هو «دين» إنّما هو في الحقيقة، اختراع محدَث. ولا يوجد في شكله الخالص إلّا لحظةَ يُحرّر من مهمّة التوليف الاجتماعيّ، أي الجمعنةُ القسْريّة العرْقيّة أو السياسيّة أو العقَديّة. ولذلك لا «يوجد» إلّا منذ نشأة الدولة الحديثة واستنساخها الذهنيّ في «التنوير» الذاتيّ. وما نسمّيه اليوم «دينا» لا يمكن إعمال الفكر فيه من دون التحرّر من مهامّ الجمْعَنة التي لا يمكن إلى الآن التنازل عنها. فلا يمكن أن يزدهر الدينُ «في حدّ ذاته» وهو ما تعرّف إليه غوته، إلّا حين يُحرَّر ليضطلع بمهمّته الحقيقيّة والضروريّة، أعني هرمينوطيقا الهائل، وفي منافسة كثيفة مع الفنّ والعلم.

(٢) فردريش نيتشه، **فجر**، الكتاب ١، ١٦: «المبدأ الأوّل للحضارة».

(٣) ألفريد نورث وايتهايد، **مغامرة الأفكار**، فرانكفورت على الماين ٢٠٠٠، ص. ٢٠٧.

أعراقا، وتحديدا في أزمنةٍ أحدث، «ثقافاتٍ»، أن تسيطر على سفراتها الطويلة على مرّ الزمان. ولقد عمل علماء حفريّات بالاستناد إلى بقايا هياكل عظميّة كانوا قد اكتشفوها، على إثبات أنّ صيّادي الإيال في شمال أوروبّا في العصر الحجريّ، كانوا يكرّرون شعائرَهم بكيفيّة ثابتة، عند تقديم القربان-الفريسة، لمدّة عشرة آلاف سنة، وهذا ما يتناظر مع سلاسل استنساخ ناجحة على مرّ أربعمئة جيل. وسيبرهن هذا على أنّ قوّة الإشباع لوحدة شعائريّة ما قبل العصر الحجريّ، أعني انتزاع قلب الإيّل الميت وتعويضه بحجرة دائريّة، ثمّ غمس القربان في مياه سطحيّة، ستكون بقيت ساريةً لمّدة أطول ثلاث مرّات من الأصول الأقدم لما يُعرف إلى اليوم، بالمجموعات الثقافيّة العليا في الشرقيْن الأدنى والأقصى التي بإمكان المرء أن يحصي نحوَ المئة وخمس وعشرين نسخةً ناجحةً لها بما في ذلك أشكال الاستصلاح كلّها. ولا ننسَى أنّ الشعيرة المؤسِّسة للحضارة الغربيّة-الأوروبيّة-الأمريكيّة، أي العشاء الربّانيّ أو القربان المقدّس، قد بلغت اليوم، الثمانين تكرارا، وأنّها منذ نصف ألفيّة أو خمسة عشر جيلا، غرضُ مناظراتٍ لاهوتيّة عنيفة تزعزع معنى هذه الممارسة التمجيديّة.

يمكن معاينة ما تستطيع تحقيقَه نزعةٌ محافظة مرنة، مع الثقافات القليلة التي يُتعرّف عليها من حيث انجرفت إلى اليوم، عبر آلاف السنين، أعني الثقافة الصينيّة والثقافة اليهوديّة، ولكن أيضا، بشكل أكثر محدوديّةً، الكنيسة الكاثوليكيّة التي لا تقدّم منظومة استنساخ، بل منظومة انتداب، وكذلك بعض سلالات الهندوسيّة. فهي تشهد على أنّ الاستقرار على المدى البعيد لا يعبّر عن شيء آخر سوى قصّة نجاحِ نُسخ تُراقَب بصرامة، ويكمّلها تدبيرُ قناعاتٍ مفهوميّة في أطوار تفكُّريّة متأخّرة.

تبدو مثل هذه الثقافات على أنّها قد أفلحت في غضون ما يناهز الثلاثة آلاف سنة، في تحقيق العدد المطلوب من مسارات النسخ بين الأجيال القديمة والأجيال الحادثة، من دون أن تشوّه أخطاء النسخ التي لا رادَّ لها الأنموذجَ الأساسيّ. وكان عليها في المقام الأوّل، أن تجتمع على وجوب اجتثاث أسباب التصْحير الفردانيّ للتقاليد. ونعلم اليوم عن هذا، كيف ولماذا كان قد تقوّى مذْ ظهور صور العالَم مع العصر المحوريّ، في منتصف الألفيّة الأولى قبل المسيح،- ليتورّمَ مع النهضة الأوروبيّة، وينفجر في طور الحداثة.

من دون مثل هذه القدرة على التكيّف لن نستطيع تفسير كيف توازنَ إجماليًّا، نجمُ الأصالة الفوضويّة للأفراد الأفذاذ مع قوى ثقل الأعراف والسنن الجماعيّة. ولا ريب أنّ مفعول حفظ ألواح قوانين عليا وكتابات سماويّة كان له هو أيضا، وزنٌ معتبَر في هذا المضمار. فلهذا ولتلك سهمٌ في إرساء ناموسٍ على قاعدة تثبيتٍ كتابيّ،- فضلا عمّا نتج عن ذلك، ضرورةَ إعادةِ تأويلٍ لمواضع من النصوص غدت غيرَ مفهومة. لذا كانت القراءةُ التقنية الثقافيّة التي كان يُفترَض أنّها في خدمة الحفْظ، وكثيرا ما تحمل معها ثورات.

حين كتب الناقد الأدبيّ الأمريكيّ-اليهوديُّ ليون فيزِلْتيرْ في قصّته التي نشرها تحت عنوان **الكادّيش** بمناسبة مرور عام على وفاة أبيه في ١٩٩٦: «أحيانا، لا أعتبر نفسي وريثا للتقاليد، بل دمية للتقاليد»[(١)]، فإنّه لامس القانون الأساسيّ لكلّ تقليد مغروز في الأعماق: كان يجب أن يكون المرءُ دميةً، حتّى يتمكّن من التخمين في أن يصير وريثا. فإذا صار المرء بالإخضاع والأَلْيَنَةِ[(*)] والتمرين والاستبطان، حمّالا للتقاليد

(١) ليون فيزيلتيرْ، كادّيش، مونشن/فيينا، ٢٠٠٠، ص. ٥١.
(*) من 'الآلة' تُستخدَم فعاليّةَ 'ألْيَنة'؛ واللسان العربيّ أعلم.

بكيفيّةٍ لا تُعكَس ولا تُردّ، تكون قد أذنت اللحظةُ التي يعترف فيها الخالِف وقد هُدي في نهاية المطاف، إلى صراط ثقافته وأمسى من أعضائها الناشطين: «إنّي أنفجر من شدّة عبء السلف.»[1]

ويصدُق من جانب آخَرَ، أنّه منذ ظهور الأصَلاء الكبار في العصر القديم، صارت المجازفة المتناميةُ التي ترتبط بعمليّات الاستنساخ، محايثةً لسيرورة الحضارة. وبإمكان المرء أن يقول أيضا إنّ الضرب الجديد للتقاليد، أي مضاعفة الثقافة بالمدرسة التي تعلّم الأمّيين، وتسرُّب الأشكال الأولى للـ«علْم»، يحثّ الأجيال الجديدة على مقاومة متزايدة لإشباعهم بنفوذ الأسلاف، إلى أن أخذت تظهر ختاما في الحداثة، قوى تعبّر عن توجّه مبدئيّ صوبَ الابتكار، مع المؤسّسات الفائقة التي هي البحث والفنّ والدِزايْن والموضة. والآكد أنّ هذه القوى تصمد أمام السنن والأعراف المهيمنة التي يمكن أن تسمّى حينئذ، «تقليدا»، نظاما قديما، عاداتٍ بائدة، أكاديميّةً، رجْعيّةً، براديغما، إلخ.

من سيرغب في التساؤل عن عامل طاقة النسخ هذه التي تعبر العصور، وفي أن يتفهّم عن كثبٍ، طرازَ فعاليّتها، لن يجد تفسيرا في زخم علوم الثقافة المعاصرة. فإذا طرح المرء جانبا ما لا تقدّره الأكاديميّة حقّ قدره، سهما للبحث الحادث في «الجِنيا-لوجيا»، وبرامجَ نظريّةٍ في الثقافة تقوم على الإنشائيّة-الحيويّة، ومقارباتٍ إعادة البناء الجينيّة لـ«طبيعة الثقافات»[2]، ستبقى إجاباتُ الانسانيّات الراهنة

---

(١) المصدر نفسه، ص. ٥٥٦.

(٢) زيغريد فايغل، أوهاد بارنس، أورليكه فيدْر، شتيفان فِلّر (تحرير)، الجيل. في جِنيالوجيا المفهوم - مفاهيم في الجنيالوجيا، مونشن ٢٠٠٥؛ زيغريد فايغل، جنيا-لوجيا. الجيل، التقليد والتطوّر بين علوم الثقافة والإنسانيّات، مونشن ٢٠٠٦؛ هانس أبِلْ، الحيوان المُنشئ. لبنات النظريّة البيولوجيّة في الثقافة

على هذا الضرب من الأسئلة، غيرَ فصيحة (إن نحن استعملنا عبارة تشي بالتحوّط).

تبقى الحدوسات النابهة لنيتشه في ما يتعلّق بما كان قد أسماه «أخلاقيّة السنن والأعراف»، عيارا على المرء أن يستعمله في غربلة الأقوال اللاحقة في هذا الغرض. فالتلويحات التي جمّعها نيتشه تحت عنوان فجر (١٨٨١) عن «الابتسارات الأخلاقيّة» مع مفهوم «الأخلاقيّة» المشحون بالإيحاءات، إنّما توصّف خلطا نصفَ مجهول بين مقتضيات إخضاع وبين استعدادات للطاعة والخنوع، خلطا تفضي فيه التناقضاتُ التي تطغى على الثقافات، بين اقتضاء التوجيه المتنفّذ وبين إصرار الخلَف على إثبات الذات، إلى أشكال تعويضٍ مستقرّة.

لقد لاحظنا آنفا أنّ هذا الاستعداد الذهنيّ الذي يكاد لم يُدرَس قطّ ونادرا ما وقع درْكُه إذ قلّما قُدّر حقّ قدره، إنّما يعدِل هوسا سَواءً عند أعضاء قبائل وشعوب الأزمنة الغابرة. فالسَواءُ هو رحم ما سيُسمى لاحقا، «مؤسَّسة». ولم نُنعم النظرَ إلى الآن بالقدر الكافي، في الكيفيّة التي تكون المؤسّسات على نحوها مرتبطةً بأشكالِ محاكاة مضبوطة،- ذلك أنّ حوار الأموات بين غابرييل تارده وأرنولد غيلين ينتظر مَن سيرسم برتوكولَه.

يتصوّر نيتشه بواسطة العبارة المركّبة التي تُضمر تهكّما بعينه، «أخلاقيّة الأعراف والسنن»، شكلَ نفوذٍ سيّالا يتغلغل في كلّ شيء بكيفيّة تندّ عن الإدراك. ومن ثمّ يكتشف قوّة أمر غُفلا تنحلّ فيها الدوافع الشخصيّة للأفراد منذ طور الشباب بكيفيّةٍ لا ميْز فيها، إلى أن

والأدب، بادربورن ٢٠٠٤؛ هاينر مولمان، طبيعة الثقافات. توطئةٌ لنظريّة جينيّة في الثقافة، (طبيعة جديدة) مونشن ٢٠١١؛ المؤلّف نفسه، طبيعة الثقافة العربيّة، مونشن ٢٠١١.

يصيروا على استعداد للتضحية بأنفسهم لصالح التقاليد حين تقتضي هذا، اللحظاتُ الحرجةُ في حياة الجماعة، أعني ضمن ثقافات الحرْب[1] التي تقودها تقنيناتُ البطوليّة. إذا كانت «الأعراف والسنن» تشير إلى وجود معيارٍ أو قاعدة، فإنّ «أخلاقيّة الأعراف والسنن» تعني سلطةَ قيادة المعيار اللامشروطة. «معيارٌ مّا هو برنامج مرصودٌ لخضوع ممكن» (هرمان شميتْس). ولا يستشعر من نفسه مثل برنامج-السلطة هذا إلاّ الذي يكون من حيث جمْعَنتُه ضمن «مجموع أنماط حياة تقوم على الأمر والنهي»، مستعدّا للخضوع إلى الأوامر الأخلاقيّة المحليّة. وتناظر هذا أنطولوجيا اجتماعيّةٌ يكون بإمكان الجماعيّ بالنسبة إليها، طالما أنّه يمثُل باعتباره قوّةَ إدراج لا بديل عنها، أن يتقرّر في كلّما وقت، بُعدا «أكثر فعليّةً وتحقّقيّةً» من أيّ فرد من أعضائه. والشعار القوميّ-الاشتراكيّ: «لستَ شيئا، شعبُك هو كلّ شيء»، لا يعدو كونَه تعبيرا متأخّرا عن القاعدة الأساسيّة السارية ضمن مملكة أوامر الأصل والفصْل التي تعود إلى عشرات آلاف السنين، ولكنّه شعار صيغَ في عصرٍ لم تعد فيه القاعدة بكيفيّة باتّةٍ، تصدُق كليًّا.

يبدو أنّ نيتشه كان يريد أن يؤسّس ضمن قبْليّ كليٍّ، استعداد بشر ما قبل التاريخ والتاريخ المبكّر، للفعل طبقا للأخلاق: الخضوع لل«قانون» المحلّيّ الذي تسنُّه الأعراف والعادات. فالشرعيّة بما هي كذلك، تستند إلى ما لا جدال فيه طابِعا فارضا لقوّة جماعيّة آمِرةٍ ناهية.

ومن ثمّ، الإنسان الذي يرزح تحت نِيرِ سلطة السنن والأعراف، يقبّل دوما حذاء التقاليد شاء ذلك أم أبى. في البداية، لا يستطيع أن يطرح على نفسه السؤال عن إرادة يختصّ بها. فيجد إشباعَه في أنّه لا يستطيع من نفسه، أن يفعل غيرَ ما فعلت التقاليد به. ذلك أنّ شرف

(١) أنظر هاينر مولمان، طبيعة الثقافات، مصدر مذكور.

الأفراد يكمن في الثقافات القديمة، في أن يكون سليلَ والديه أو مثالا نوعيًّا يُضرب على قبيلته. ليس عليك إلاّ تنطق باسم والدك أو قومك أو مدينتك لكي يعلم الكلُّ مع من يتعاملون. «أنا تِليماخوس ابن أوليس.»[1] «أنا كورْسيكيّ.» «أنا أرمينيّ». «أنت من آل بودّنبروكْ.» ومن لا يكفيه مثل هذا النسَب، لا عوْن ولا حيلةَ له البتّة. أمّا غياب المعيار العرْقيّ، فسيكون العار الذي سيدفن تحت الأرض، من هو نسخة فاسدة لقبيلته. وما كان يُعرف في العصر الوسيط، بعمود التشهير قد كان المسْرحةَ القانونيّة لواقعةٍ بديهيّة منذ القِدم، أعني أنّ النظرات يمكن أن تُميت حين تكون نظرات الأسوياء إلى الفرد الذي مرق عن سَواء المعيار.

من هذا المنظور، كلّ أخلاق هي في المقام الأوّل، أخلاقُ عبيد. فهي تطغى على عالَم ما زال من غير الممكن أن يوجد فيه غيرُ العبيد. ذلك أنّ التسليم بالسلطة المحليّة للإشباع هو جوهر الأخلاق الأصليّة من حيث تعمل في كلّ مكان على أن تغرز في لحم الجيل اللاحق، المبدأ الضمنيَّ: «عليك أن تكون سليلَ أسلافك»، الذي كلّما كان مستبطَنا كان أكثر آليّةً وفعاليّة. وسيتعيّن علينا أن نقرأه بما هو «مبدأ أوّل للحضارة» بديل. ففي حين يرِد في مدوّنة جُستنيان، ٦، ٥٩، ٤: «ليس بمقدور عبدٍ أن يكون له ورثاء»، تقول بديهيّةُ كلّ ثقافة غابرة، التي لا نجد عبارة عنها في أيّ موضع كان: وحدهم العبيد بالدلالة المطوَّرة للّفظ، بمقدورهم أن يرثوا وينقلوا [إرثهم]. إذ أنّ الثقافةَ هي سيّد العبد ومالكه. وما زال الأمر في هذه الثقافة لا يتعلّق بأشكال الاعْتاق.

---

(١) من سخرية التاريخ أنّ ابن أوليس هو الذي صار موضوعا لتنشئةٍ تُلغي على المنوال الحديث، الشبه بين الأب والابن، وذلك في رواية فنِلون، مغامرات تليماخوس (١٦٩٩/١٧١٧)، التي هي أحد الكتب الأكثر مقروئيّة في القرن الثامن عشر.

لقد أحاط نيتشه بهذه التشاريع حين تعرّف في الفصل الفريد من الكتاب الأوّل من فجر، إلى انفصال الفرْد عن أخلاق القوْم الطاغية إلى ذلك الوقت بكيفيّة مطلقة، باعتباره أصل الشرّ الأوّل. فالشرّ هو في المقام الأوّل وفي غالب الأحيان، الإعراضُ عن الحسّ المشترَك للأصل،- إمّا عن عناد شخصّي، أو عن معرفة أفضل، أو عن دوافع أنبل. وحده الذي تفهّم أنّ الفرديّ، والنوعيّ، والرفيع، والسامي، وما لا مواضعَة فيه، هو الشرّ الأوّل، يستطيع أن يُدرك ديناميّة الحضارة المتقدّمةِ: فهذه تحرّكها من جانب، الحاجةُ إلى الجديد، والتشريع لنفسها عبر مبادئ عقلانيّة، كما شاع مع الإنسانويّة الكوسمو-سياسيّة في الخطابة الفلسفيّة القديمة، ويدفعُها من جانب آخر، نزوعُ ما يبقى من التليدِ الحسَن إلى الانتقام من التكوينات الجديدة للرّوح الأرفع.

فالرّوح المتوسّط لأثينا لم يدرك قطّ بشكل أفضلَ ما كان يفعل، كما أدركَه لحظةَ حُكم بالإعدام على سقراط الذي كان يعلّم الشكّ الفردانيّ في الأخلاق السياسيّة الطاغية. من منظور انهمام الجماعيّ القديم بنفسه، خروجُ الفرد الحصيفِ عن الجمهور الذي تملّكته التقاليدُ، هو الإثم الأصليّ بعينه.

وفضلا عن ذلك، كان ميشيل فوكو في دراساته حول الانهمام القديم بالذات، قد أغفل مغزى التصوّر النيتشويّ الأصليّ الذي مفادُه أنّ الشكل الحسن والكليَّ للانهمام بـ«الذات» مرتبطٌ في الأصل ارتباطا وثيقا بالجماعيّ، في حين أنّ استبعاد ذات فرديّة لا يمكن أنْ ينتُج إلاّ عمّا يضاهي الشرَّ، انفصالاً لأفراد منشقّين باسم أفكار عامّةٍ تشي بالغطرسة. فحيث تبتّ المواضَعةُ في ما هو خير وما هو شرّ، يبدو الذين ينادون بأخلاقِ ما بعد المواضعة التي يستبيحُها التدبير الباطنيُّ «الفردانيّ» و«المثاليّ» المبتدِئ، على أنّهم في الحال، حواريّو الشرّ.

كان سقراط من طراز هؤلاء الشرّيرين عندما ساءل ساخرا، الأثينيّين عن تعريفاتهم للخير والعادل. ولم يكن المسيح أقلّ شرّانيّة من ذلك، حين أقدم على معالجة المرضى يومَ مسافة السَبْت.

تعادل أخطاء النسخ التي تُرتكب طوعا أو قسرا، بين الأجيال، المفعولَ الذي كنّا أشرنا إليه عند أوغسطينوس، باعتباره الإثم الأصلانيّ. لاحقا، وفي بادئ الأمر مع العالم الغربيّ دون سواه إذ ضرب بكيفيّة نظاميّة، منذ القرنين الرابع عشر والخامس عشر، إلى الابتكار، تتكرّر أخطاء النسخ وتتقوّى مرارا ولوقت طويل، إلى الطور الذي لا يمثّل فيه الجماعيّ في معظمه، سوى جمّاع هاربين من التقاليد القديمة: هو ذا ما قد يكوّن حدّا لـ«مجتمع» حديث. فهذا المجتمع حديثٌ من حيث يجد نماذجه وخطاطات سلوكه في أوْحَديّة الجيل وفي المتآين.

لا يمكن أن يعمل استقطاب الحقل الأخلاقيّ ضمن الثقافات المتقدّمة إلاّ بعد الوقْف الكبير الذي يفعّله أشياخُ المغايَرة: طبقا للقاعدة التي تقول إنّ هذا الطراز من الثقافات يقوم على الانفصال نحوَ الأعلى، تنفصم بكيفيّة عنيفةٍ، قيمُ ثقافة العقل الجديدةِ والكليّةُ العريقةُ عن المخزون المحليّ للأعراف والعادات. مذّاك يعتبر المهذّبون أشكالَ الحياة التي تقوم على المواضَعة، خرافيّةً، محدودةً وفولكروليّة. فهي لم تعُد تبدو في نظر الأتباع الأحداث لمنظومات القيم الما بعد مواضَعيّة، ممّا يمكن الدفاع عنه بجدّية. بعد إشَعْياء وزرادشت، بعد هيراقليطس وأفلاطون، وبعد بوذا ومهافيرا، في الشرق كما الغرب، وفي غضون آلاف السنين القادمة، تنفصل سبُل اليقِظين والعارفين عن سبُل سجيني التقاليد والمغشيّة أعينُهم بالحياة الجماعيّة. فما عاد الأنا والهُمْ يتكلّمان اللّغة عينَها. وعلى الرغم من استيهامات الجمْع من جديد التي تظهر منذ

القرن الثامن عشر بصفتها تنويرا، يبقى من المحال في بادئ الأمر، إثبات أنّهما سيجتمعان على أمر واحد.

وعليه، النظريّة الأخلاقيّة الجديدةُ التي ظهرت مع الألفيّة الأولى قبل المسيح داخل الثقافات المتقدّمة، لم تكن لها مهمّة أخرى سوى البرهنة على أنّ أخلاقا سامية ومفردَنَةً، تتحدّد بنفسها وتنفصل عن المظاهر الجماعيّة المحلّية، يمكن أن تتحرّر من العبوديّة الكونيّة لـ«أخلاقيّة السُنن والأعراف». فهدفُها هو أن يحقّق الفردُ المستنير وأسيادُه ما هو عادلٌ من دون أن يؤمَروا به،- وبرطانة علم الاجتماع الحديث: هي تتضمّن إتيقا «التدبير الباطنيّ» على أساس وصايا وأفكار تتعدّى المواضَعة،- بقدر ما يصُحّ مع ذلك أنّ إنتاج نسخ العادات الدارجة بين «القوْم»، يستمرّ كما لو أنّ لا شيء لم يحدث قطّ عند قمّة الهرَم الإتيقيّ.[1]

ومن ثمّ، «عصر الإثمانيّة» الذي تحدّث عنه يوهان غوتليب فيشته في دروسه البرلينيّة عن نظريّة التاريخ في ١٨٠٥، كان في الحقيقة قد بدأ بعدُ من القديم. وأمّا نبوءتُه التي تتعلّق بعصر «التبرير البادئ» الذي يُفترَض أنّ الحداثة الحقيقيّةَ تعمَل به، فلا تصدُق إلاّ اليوم من خلال أمارات الانتقال المحلّي إلى مبادئ ما بعد فردانيّةٍ في الأدب والأخلاق.[2]

(١) يشدّد فيليب نيمو على وزن القانون الرومانيّ في تطوّر المفهوم الأوروبيّ في الأشخاص، الذي هو شرط إمكان الفردانيّة المحدَثة، وذلك في دراسته: ما الغرب؟ في نشوء الحضارة الغربيّة، توبنغن، ٢٠٠٥، ص. ٢١ وما بعدها.

(٢) ميكائيل زاندِل، في العدل. كيف نعْدِل؟، برلين ٢٠١٣.

٢. روحُ الأبَوَيّين وسلسلةُ النقل

حالما تنتهي «أخلاقيّةُ السنن والأعراف» عن إشباع نفسها بالتغلغُل في حياة الجماعة كأنّها سيلٌ مجهول، بل تتّخذ واجهةً شخصيّةً، تنشأ ما تسمّيه مواضَعةٌ لغويّةٌ حادثة في علم اجتماع الأسرة، بـ«النظام الأبويّ».[١]

ويكوّن إنشاء العالَم الأبويّ طورا ثانيا في مسار استنساخ الثقافات. من منظور التطوّر، تجد معقوليّة النمط الأبويّ في نقل الثقافة عبارتَها في واقعةِ أنّه قد اختُرِع تلقائيّا في شتّى التنويعات المحليّة، وغالبا ما كان ذلك في استقلال عن النماذج الخارجيّة. ذلك أنّه كان قد نتج عن تسويات كادت تكون ناجحة في كلّ مكان، بين بُنى القرابة وبين مقتضيات تجسيد النفوذ ضمن الجماعات في طور ما قبل الدولة كما في طور الدولة. ولا نفهم وظيفة الآباء والأبوّة في الثقافات الباكرة المتقدّمة، حين لا ندرك فيها اقتضاءَ خلع «وجه بشريّ» على سلطة القيادة الأقدم والغُفل والناقلة للسنن والأعراف. وما يزال اقتضاء الشخصنة فعّالا حتّى في الصراعات الانتخابيّة للديمقراطيّات الحديثة حيث يمكن لوجهٍ مّا أن يعوّض برنامجا.

في الصين القديمة أو عند بني إسرائيل، في اليونان أو في روما، لا يصير المرء أبا بالدلالة الدقيقة للّفظ، من خلال إنجابِ ذرّية يخلفونه، بل من حيث يكون حمّالا لفائض قيمة أخلاقيّة يرتبط بهذا الدور. فالأب في الأنظمة الأبويّة الكلاسيكيّة هو القناع المشخصَن للأخلاقيّة. وحين تريد الحاجة المحض إلى القيادة أن تتشخْصَن، فإنّها

(١) العبارة تُستعمل ههنا مفهوما في النظريّة الجينيالوجيّة والتطوّر الأخلاقيّ، في حين تبقى استخداماتُها الأداتيّةُ بما هي عبارة، صراع ضمن الخطابات النسَويّة والمشاريع الاشتراكيّة، بلا تعليق.

تَلِدُ أباء وأجدادا وأجدادَ أجداد يمارسون النفوذَ باسْم المنزلة والمهمّة. ومن ثمّ، الأنظمة الأبويّةُ ضروريّةٌ لإدراج عيْن بشريّة ضمن قوّة استمراريّةِ عرْق مّا. وينبغي أن ترتبط فيها صلابةٌ مُهابة بفعاليّة إنجاب، كما ينبغي أن ترتبط الحكمةُ بالاستعداد الغضبيّ الذي يُعاقِب. أمّا الصفة الرئيسة للنظام الأبويّ فهو القدرة على الشِدّة والقسوة، - طالما فُهم من القسوة تجسيدُ التهديد بالعقاب في حالة سلوكات منحرفة، يساوقُه نفورٌ من معاكسة القاعدة ومن الاستثناء، نفورا يكون قد صار إلى طبيعة ثانية. مذّاك يركب العنف والحقيقة عين المرْكبات النفسيّة.

لا تتوفّر عينُ الأب إلاّ على نظرة تقيّدها السنن والأعراف، - ولكن في مجال السنن والأعراف، تكون النظرة ثاقبةً، فكلّما كانت متعصّبةً، كانت أدقّ وأصوَب. لذلك لا يمكن أن تكون أبوّةٌ في النظام الأبويّ، من دون إضافة طبعٍ محدود ضيّق الأفق، كما كان نيتشه يعلم ذلك:

«تمثّل الأخلاق تجارب البشريّة السابقة عمّا كانت تقدّر أنّه نافع أو ضارّ، لكنّ الشعور بالأخلاق (الأخلاقيّة) لا يرتبط بهذه التجارب بما هي كذلك، بل بقدامة الأخلاق، وقدْسيّتها، وامتناع المجادلة فيها. ومن ثمّ، يتعارض هذا الشعور مع التجارب الجديدة، ويعدّل الأخلاق: أي أنّ الأخلاقيّة تتعارض مع نشوء أخلاق جديدة أفضل: ذلك أنّها تُبلّد.»(١)

ما يزال من غير الممكن مع بدايات الثقافات الأبويّة، التفكيرُ في «أخلاق جديدة وأفضل». والحقّ أنّها تجتمع في شخص الأبويّ الحكيم والقاسي والعنيد، كثير من الأشياء الحسَنة والصائبة التي لا يمكن المساس منها إلى حين إشعار آخر.

ينفذ الأبويُّ باكرا، إلى دائرة الدينيّ، لأنّ «الديانات» التي من

---

(١) فردريش نيتشه، فجر، الكتاب I، ١٩: الأخلاقيّة والتبليد.

تلك المنزلة (ولنواصل استخدام مفهوم 'الدين' هذا المشكوك فيه من دون مناقشته)، تنشغل بالإعلاء من شأن القيادة الاجتماعيّة. فالأب المَهيب يجسّد الأخلاق التي تكون دوما على صواب. فهو الحقّ والمثبَت الذي يحمل الرايةَ أمام القوْم.

كلّ ضربٍ من الاحْتقاق(*) أيّا كان عمقُه، إنّما يتأتّى من القدامة ومن الآلهة. فالأب-السيّد مدعوٌّ باعتباره عبدَ التقاليد المتنفّذ، إلى صون الأصول واجتثاث المروق والشقاق. بوجوده يضمن ألاّ جديدَ يظهر تحت الشمس ويمكن أن يدفعه إلى أفعال أخرى غير التي درج على فعلها. أمّا مركزُ وزْر العالَم فيكمن في عدم قدرة الأبوبيّ على الانتصاح. وبما أنّ روح الأبوبيّ لا يمكن أن ينفتح على التجرُبة، فأنّه يصلحُ غلافا لحفظ الجوهر السحريّ الذي يُسمى نفوذا. ذلك أنّه في انغلاقه المهيب يكمنُ شرطُ إمكان نقْل سرّ النفوذ بلا شائبة ولا انتقاص وكما كان الحمّال الراهنُ قد تسلّمه من أيادي السلف. فالنفوذ الذي يمكن نقله إنّما يتكوّن من الحدّ الثالث الذي يمدّ الجسور بين الناقلين والمستقبِلين. ومن ثمّ هو المادّةُ التي تُقَدّ منها التَركات.

لذلك لا يكفي القولُ إنّ الأبوبيّ هو «أخلاقيّةُ الأخلاق» بوجهٍ ذكوريّ. في الحقيقة، ميلُ نظام السلطة الأبويّ إلى الجانب الذكوريّ ليس إلاّ حيلة مثبَتة للتطوّر الثقافيّ،- كما أنّ تفضيل الجانب الأنثويّ في عناية مولّدات الأحياء بالذرّية، هو حيلةٌ أخرى للتطوّر البيولوجيّ الموازي لتطوّر الثقافة، ترمي إلى توسيع نجاحات الإنسال على المدى البعيد. فالأب الذي يحقّ له الإرشاد والأمر هو بالأحرى تجسيدٌ لأنْسَنَة التكرار ضمن أحوال النقل الرسميّ. وعليه، بالنسبة إلى نقل ثقافة انطلاقا من صعيدِ تطوّرٍ بعينه، لم يعُد يكفي داخل حانوت استنساخ

(*) قوله «الحقُّ بيدي»؛ أو كونه-على-حقّ.

الجَمْعَنة، تطبيق أنماط منظومة رمزيّة محليّةٍ على المنظومات العصبيّة للأجيال اللاحقة، مع أشكال الترويض على القسوة التي كانت في السابق، جزء لا يتجّزأ من العُدّة النفسيّة الأساسيّة للذرّية. ذلك أنّ مسار الاستنساخ يجب أن يُشخْصَن فيما يتعدّى بُعدَ المحاكاة الميكانيكيّة: فهو ينتقل عبر طورٍ يجنّد من جانب الأب، عمليّةَ التسليم، ومن جانب الإبن، عمليّة الاستلام.

في أثناء هذا العصر، يكاد البُعدُ الأنثويُّ لمسارات الاستخْلاف لا يتحقّق إلاّ في ما هو شكليٌّ، ولكنّه مع ذلك لافتٌ: فهو يتطوّر بين الأمّهات والبنات في غبشٍ من أشكال الانقياد، والمؤامرات، والتهليل، يتناسج فيها الظلم والتبجيلُ على نحوٍ يعسُرُ معه الفصْل بينهما.(١)

يتحوّل التكرار المؤَنْسَن بين الآباء والأبناء إلى دراما نفسيّة لا يمكن عرضُها البتّةَ من دون المجازفة بالإخفاق. وحدَه يحقّق واقعةَ التكرار المشخصَن الذي يُسمى 'عُرفًا' بالدلالة القوّية للّفظ، شكلُ النقل التامّ على مستوى الحقّ في الأرث والديناميّة النفسيّة، الذي تركّب عند الرومان من حيث كانوا يتقنون سنّ القوانين، انطلاقا من «التراديسيو»، -أي حرفيًا، تسليم المُلْك، ومن «السوكْسِسْيُو»، أي دخول صاحب الحقّ في دائرة الوجاهة والحقوق وواجبات الإرث. وأمّا تسميته الأصحّ فهي 'النقْل'، -أي حرفيًا: الإرسال-بعيدا. عبر شعيرة النقل تُفلح الثقافات القديمةُ المتقدّمةُ في شكْلَنَة الفاصل القائم بين الأجيال، وفي الحيلولة دون أشكال الانفكاك الضارّة.(٢)

---

(١) إليزابيت فونْ سامسونوف، إلكترا مضادّة. في الطوطميّة والتزاوج الفُصاميّ، زوريخ/برلين ٢٠٠٧.

(٢) من بين منظّري الثقافة المعاصرين، ريجيس دوبري هو بخاصّة الذي شدّد على أهميّة أشكال النقل على مرّ حقب متعدّدة، في مقابل أشكال التواصل ضمن التآين، أنظر ريجيس دوبري، مدخل إلى الميديولوجيا، برن-شتوتغارت-فينّا، ٢٠٠٣.

في هذا المسار، يبدو تنصيبُ الشخص وخَلقُه على أنّهما عينُ الشيء الواحد. فلا يكفي بالنسبة إلى الأب، أن ينُجب ابنا من صُلبه، - إذ لا بدّ أيضا أن «يقبَل» به بما هو كذلك. وبالكيفيّة نفسها لا يستطيع الإبنُ أن يكتفي بتمثُّلِ أنّ أباه قد أنجبه في تلك اللحظة، مع امرأة يسمّيها أُمّا، - لا بدّ أيضا أن يعرف أنّه يقبل به ابنا حقيقيًّا، وأنّه يتعهّد بهذه المهمّة، وأنْ يُشهر على الملأ بهذا القبول وهذا التعهّد.[1] ولولا هذا لنتجت الوضعيّةُ التي صارت مع الحداثة، مُزمنةً وتفشّت كما تتفشّى العدوى: أن يجد الأبناء أنفسَهم أمام آباء جُوف حدّ أنّهم لا يستطيعون القبولَ بذرّيتهم على نحوٍ جدّيّ، ولا وقارَ لهم ليحرّكوا في الأبناء الرغبةَ في أن يتقبّلهم مثل هؤلاء الوالدون.

إنّ روح «القَبول» الذي تميّعه الفلسفة الاجتماعيّةُ منذ هيغل، حدَّ الجهل به مذْ أخذت تتحدّث عن «الاعتراف» من دون أن تُدرك منبعَه، يظهر في الشكل الأكثر رسميّةً ووضوحا، مع القوانين الرومانيّة التي تتعلّق بالتبنّي. فهذه القوانين تُجيزُ لربّ الأسرة، الأب، أن يقبل طوعا، بشابّ حدَثٍ من أيّ أصل كان، «ابنا»، إمّا عن طريق التبنّي (أدوبْتَسْيُو)، وتعني حرفيّا، «الرغبة في ضمّ المزيد»، ويتضمّن هذا التبنّي خضوعَ المقبول إلى سلطة الأب المتبنّي؛ وإمّا عن طريق عمليّة

(١) للإشارة إلى تلك العلاقة، يقترح ديتر لِنْتْسِن في كتابه الأبوّة. من النظام الأبويّ إلى الإنْفاق (راينبك في هامبورغ ١٩٩١، ص. ٤٤)، عبارةَ «الأبوّةُ القوّامةُ على»، وفيها إحالةٌ على العبارة والشعيرة القانونيّة الرومانيّة التي كانت تسمى 'إنفانْتوم سوسيبيرية' أيْ قبول المرء بطفل على أنّه ولده (والقيام على شؤونه). وكان اليونان يقومون بحفل قبول شبيه بذلك، يكون في شكل حفل «الأنوفيدرومي = الطواف» الذي كان الأب فيه يحمل المولود في اليومَيْن الخامس والعاشر بعد ولادته، ليطوف به حول موْقد الدار، وهو ما كان يفترض «التريّثَ إعمالا للفكر» قبل الاعتراف بالولد، وقبل إختيار اسمه والقبول به بين أفراد الأسرة.

'الأدروغاسْيو' المقدّسة، الاستكْثار، التي على أساسها وبعد مصادقة الإكليروس ومجمع الرهبان، كان يمكن للمتبنَّى الراشد أن يمثُل إلى جانب أبيه غير البيولوجيّ، بصفته رجلا حرّا، وكان يحقّ له في الحال أن يحمل لقب المتبنّي وتُنسَب له أملاكه ومَواليه.

ومعلوم أنّ هذا الإجراء قد ثبتت نجاعته عند الرومان، بديلا عمليًّا عن سياسة العائلة المالكة عند نبلاء الجمهوريّة المتأخّرة، ووُجهاء الدولة في العهد الإمبراطوريّ. وليس عرَضا أنِ اعتُبرت أفضلَ سنوات الامبراطوريّة الرومانيّة سنواتُ القياصرة الّذين تبنّوا (٩٦-١٨٠)، من نرْفا وتراجان إلى مارك أوريل ولوسيوس فيُرس مرورا بآدريان وأنتونين الورع. فلا أحد من هؤلاء جميعا اعتلى سدّة الحكم ابنا من صُلب سالفه. لقد اكتشف الرومان أنّ مصالح الأسَر الكبرى غالبا ما تجد عبارتها في منظومة اصطفاء الأبناء بشكل أفضل من ذاك الذي يوجد في المجرى المتقلِّب للإنسال الطبيعيّ.

لكن، أن يتحقّق تقمّص الخالف لدور 'الإبن' بواسطة عمليّة قبول الأب الفعليّ أو بواسطة التبنّي طبقا لقانون سارٍ، فهذا الإجراء هو دون سواه، ما يُنتج تلك الذاتيّة التي لها منزلةٌ، ويُشار إليها تقليديّا بـ«المكانة» المتوارَثة «ضمن العالَم»، أو حديثاً، بـ«الهويّة». وما يُدعى في الفلسفة الحديثة ذاتا يظهر طبقا لملمَحه الأوّل في العصر القديم، بصفته أنا مكانةٍ ضمن «سُلالةِ أسرة»، ولا نعني بالأسرة في المقام الأوّل، إلاّ السلالة الذكوريّة التي تتضمّن على الأقلّ ثلاث حلَقات وفي الواقع الفعليّ، حلقات متكثّرة، من الأب إلى الابن، ومن الابن إلى الحفيد والنجْل. أمّا تجاهُل النساء والأمّهات والبنات فيُخفي بالطبع، إمكان صراع يثير كما هو الحال في كلّ مُجاهَلة رتيبة، انتقامَ المتجاهَل، وبعد الانتقامِ، توزيعا جديدا للأوزان.

تتضمّن النظريّة الأولى عن الذات في الوقت نفسه، النظريّة الأولى في وسائل الاتّصال. فلا يمكن أن يكون ذاتا بدلالة المرتبة والمكانة، إلاّ ذاك الذي يؤدّي دور الوسيط المنفعل-الفاعل بين مُسنٍّ يكلِّف بمهمّة وحدَثٍ يقبل بها. ومن ثمّ، سلسلةُ أب-ابن-حفيد التي لها وزنٌ معتبر من المنظور الكرونولوجيّ والدينامي‌ّ-النفسيّ والقانونيّ، تكوّن (وبخاصّة في منظومات النسل الواحديّ التحدار) الشكلَ الأصليَّ لنظام الاستخلاف والتوريث الذي بمقتضاه يتخلّل النفوذُ الزمنَ النفسيّ. وينعكس الاستخلاف الكرونولوجيّ على النظام الأبويّ الذي ازدهر سياسيّا ولاهوتيّا، في أوروبّا القديمة، أعني النظام الأبويّ الذي للمسيحيّة الرومانيّة، وبشكلٍ أكثفَ، مع البروتستانتيّة الأولى. وفضلا عن ذلك، يقدِّم هذا الاستخلافُ طبقا لتتالي درجات مرتَّبة نزولا من الله-الأب الذي في السماء، إلى ربّ الأسرة الذي يدبّر قانونيّا شؤونها، مرورا بالملِك.(١)

أمّا مضاعفة الاستخلاف بالمراتبيّة التي تمتدّ إلى المتعالي، فتعبّر عن الواقعة المحتمَلة على صعيد الديناميّة النفسيّة، أعني واقعةَ أنّ النفوذ الذي يأمُرُ ويحكُم لا يمكن البتّة أن يُنقَل من دون إمكانِ التوسُّطِ بإعلاءٍ لسلسلة النسب والحَسب إلى مصافّ واقع فعليٍّ يتقرَّر متعاليًا. فالأب هو الزاوية التي ينظر من خلالها الابن إلى الملِك، ثمّ من الملِك عودةً إلى الأب؛ والملك هو المنظارُ الذي بواسطته يتملّى التابعُ ملكوتَ الربّ، ثمّ من الربّ عودة إلى الملك، والأب. في شلاّل النفوذ هذا،

---

(١) أنظر يوليوس هوفمان، أدبيّات في ربّ الأسرة ومواعظ تتعلّق بالبيت المسيحيّ. مذهب في البيوت والتنشئة لثلاثة قرون (السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر)، فاينهايْم برلين ١٩٥٩، ص. ٤٥: «ربّ الأسرة لا شيء من دون الله. إذ أنّه لا يستطيع أيّ شيء «من تلقاء نفسه» . . . ، لأنّ الله هو الذي يعطي كلّ شيء».

تجد الذات التي تعود إلى العصر الأوربيّ القديم، المدار الرئيسيّ لتوجّهاتها.[١]

لقد قدّم فرجيل (٧٠-١٩ ق.م) اللوحة الكلاسيكيّةَ لتناسب عائليّ حين بسط على مرأى الخلَف، قصّة بطله إنياسْ مغادرا طروادة التي كانت تحترق. وكان الشاعر يعي أنّه كان يستطيع أن يقدّم لجمهوره بلا انتقاصٍ، سلَف الرومان بصفته لاجئا يعيش محنة. ومن حيث النبوءة الملحميّة التي تتعلّق بالإمارة الناشئة، كان يمتلك الحقّ في قصّ كيف أنّ بطله قد نجا بأعجوبة من سقوط مدينة أجداده. وما كان لفرجيل بأيّ حال من الأحوال، أن يصف غريقا لن يحمل معه إلى الموطن الجديد، سوى حياته العارية. فما يسّر لإنياس النجاةَ من نيران طروادة، إنّما هو في ما أبعد من الحياة العارية، التقنين الأصليُّ للتصوّر الرومانيّ للنسابة وانسجام الأسرة: كان اللاجئ الوجيهُ يحمل معه كاملا الثالوثَ الجنيالوجيّ أب-ابن-حفيد، أي الكتلة الأصلانيّة لسلالة ذكوريّة واحديّة النسب، الثالوثَ الذي أخرجه من مشهديّة آسيا الصغرى ليحمله إلى المشهد الإيطاليّ، بعد أن رصّعه بآلهةِ المسكَن المباركة التي سافرت معه في شكل الأرباب الرومان الحامين للبيوت. هؤلاء الأرباب من حيث كانوا محبوّين بطاقة طِلسميّة قويّة، وباعتبارهم القطب الرابع لتلك الوحدة السليمة التي تتكتّل طبقا للمنظور الرومانيّ الدارج، في صورة البيت أو الأهلِين، كانوا يمثّلون بصفتهم مقدَّساتٍ متحرّكةً، بطاقة إقامة ميتافيزيقيّةً كانت تضمن للاّجئ حقَّ النزول بين القوم

(١) يصف روبرت موخِمْبِلِدْ آخر ذُروة لهذا النظام النفسيّ-السياسيّ بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، في: **اختراع الانسان الحديث. تبايُن الحساسيّات وأنماطُ السلوك الجماعيّ في عصر الإطلاقويّة**. راينبك في هامبورغ ١٩٩٠، ص. ٣٠٨.

والاستقرار والجِماع والغذاء والعمل السياسيّ. يحمل إنياس على ظهره أباهُ، العجوز الأعمى (أو المشلول حسب روايات أخرى)، العشيقَ القديم لفينوس، ويمسك بيدٍ، ابنَه يوليوس أسكانْيوس، وباليد الأخرى، أرباب البيت. ويشكّل هذا الرَابوعُ الذي يتكوّن من الأب والابن والحفيد وآلهةِ البخْت، الكتلة الفوْق-بيولوجيّة الأساسيّةَ لسلسلة جِنيالوجيّة حُقَّ لها أن تشهد أطول الامتدادات. فكان لها أن تمتدّ إلى عهد أوغسطينوس، وإلى ما بعده، أي عهد الإمبراطوريّة التي لا نهاية لها[1]. أنّ رضًا إلهيًا يرعى إنياس ابنَ فينوس، على الرغم من عداء وحنَق أمّ الآلهة جونو التي كانت دوما مكدَّرَة، فهذا ما يستكمل انتخابَ البطل ليكون من علْية القوْم ضمن سيرورة الإمبراطوريّة. إذ أنّ هذا الاصطفاءَ يؤهّله «من الأعلى» ليحتلّ مكانةَ الجدّ الأوّل.

يبدو بشيء من التماسُف، أنّ هذا الرَابوع الضروريَّ قد بقي قائما في أوروبّا إلى حدّ أيّام إدموند بوركه. فواضعُ «كتاب ثوريّ ضدّ الثورة» كما وصفه نوفاليس في **أفكار في الثورة الفرنسيّة** (١٧٩٠)، لا يعني بالدولة المستقرّة «اجتماع الأحياء والأموات والذين سيولدون» وحسب، بل أيضا تجسيدَ المبادئ النِسابيّةِ التي تساعد الأسلاف على الديمومة إلى العصر الراهن. ومن ثمّ تتّخذ الدولةُ القَوِيمَةُ في نظره، شكلَ كومّونة طِلْسميّة.

في لوحة الهروب التأسيسيّة تلكَ، لم يعُد ثمّة محلٌّ للعنصر الأنثويّ: تظلّ كرويْسا، زوجة إنْياس الطرواديّةُ، ابنةُ برِيام وهيكوب، باكيةً أمام جدران المدينة المحطّمة. أمّا بينيلوب اليائسة فلن يعود زوجُها إليها أبدا، في حين يخوض إنْياس لكأنّه أوليسٌ مطوَّرٌ، أسفارا في المجهول، على استعداد للإنجاب من جديد.

---

(١) فرجيل، إنياس، I، ٢٧٩.

تناسب الذاتيّةُ المبخوتة بمكانتها، البطلَ مع أنّه يفعل فعلَ الباعث أو البادئ، من حيث يظهر بخاصّة، بصفته جسرا يُمدّ بين الأسْلاف والأخلاف. أمّا الرسالةُ ففي الأحوال التي يكون فيها الأوّل أيضا، وسيطا. وصِفةُ 'ورِع' إنّما تعبّر عن كوْن فرجيل يتصوّر كليّا، مقولةَ الورَع انطلاقا من ظاهرة وفاء البَنون. وفي هذه النقطة تتساند التقاليدُ الرومانيّة والصينيّة واليهوديّة. ذلك أنّ أنجح الثقافات التي تقوم على الأعراف، هي تلك التي تجتمع على التوحيد بين الحسّ الأكثر رهافةً وبين الأكثر استقرارا: فهي تستند إلى أنّ العمل النفسيّ للأبناء سيسْتوعب قوى الآباء وسيعوّض أشكالَ ضعفهم.

قبْل أن يخطر ببالِ آباء الكنيسة الرومان بنحوِ ألفيْ سنة وفي مقاومة منظّمة للتنوير وللحداثة، اعتناقُ لقب 'الورِع' [بيوسْ]، إبتداء ببيوس الرابع ذاك الذي استنكر في نصّ أسقفيّ مختصَر في مارس ١٧٩١، الإعلان الفرنسيَّ لحقوق الانسان والمواطن (أوت ١٧٨٩)، باعتباره «خُلْفا» و«شناعة»، وبخاصّة تأكيد الحريّة والمساواة الكونيّتيْن، يحمل فرجيل على بطله أعلى صفة دينيّة لاتينيّة قديمة، تدلّ على توليفةٍ بين الشرف والوفاء والاستقامة التي لا اضطرابَ فيها. بصفته إنياس الورِع، ليس أوليس الرومانيُّ البطل البحّار والخبيرَ المحنّك الذي على منواله كان يُقدِّم اليونانيّ ذو الحيل والآلات التي لا تعدّ ولا تُحصى، بل هو بطلُ الاستيطان المطيعُ للأب وللقدَر. ومن ثمّ، يمثُل على مسرح الحضارة، بصفته بطلَ النقل والتبليغ. إذ بواسطته، يُنقَل الهو الأعلى للثقافة الرومانيّة، ووحدةُ أهليّة السعادة والسلطة والمشروعيّة، إلى ابنه أسكانْيوسْ الذي اصطحبه من طروادة وسيصير من جانبه، الملِك المؤسّسَ لألْبا لونغا، المدينة الأمّ لروما. وأسكانيوسْ، الوريث الأوّل لهذه الهبة المُلغزة، لن يكون بدوره، سوى حلقة في سلسلة الحمّالين للوحدة المشروعة التي تتركّب من

الورَع والسلطة والفلاح.[1] وتتدرّج هذه السلسلةُ النادرةُ باعتبارها موكب النظام الإمبراطوريّ،- سلطة الأمر والنهي مختومةً ببخت المصطَفى، إلى حدود حمّالها الراهن، ابن قيصر بالتبنّي، أوكتافيوس أوغوسطس، سيّد العالَم الذي نصّبته القوى العليا.[2]

(١) عن دلالة 'بيتاس' (ورع) الحمّالةِ للدولة ضمن العلاقات الرومانيّة أب-ابن، انظر: اوتِه لوكاريلّي، **ماضٍ مثاليٌّ. فليريوس ماكسيموم وبناء الفضاء الاجتماعيّ في عصر القيصر المبكّر**، غوتّنغن ٢٠٠٧، ص. ١٠٦.

(٢) تضمّ الحقبة الملكيّة-الأسطوريّة للتاريخ «الرومانيّ» أربعة عشرَ (وفي رواية أخرى، ستّة عشر) أسيادا من ألبا لونغا، والسبعةَ ملوك الرومان-الأتروتكيّين الذي سيُطرد من يُعتبر آخرَهم، تاركينيوس سوبربوس، في عام ٥١٠ ق. م، في سياق فضيحة لوكريس. من قران إنياس مع ابنة الملك الإيطاليّة، لافينيا، يولد سيلفيوس الذي سيصير خلَف أسكاني، وسيحمل أيضا اسمَه كلّ ملوك الألبا لونغا اللاحقون. وكان إنياس على صِلة بالأولمب من جهة أمّه؛ وفضلا عن ذلك، العلاقة بين السليلة البعيدة التي هي رهيا سيلفيا وبين والد رومولوس وروموس، مارس، تُدخل آلهة الحرب في سلسلة النسب.

لا ينجح إدغامُ الأمير الجديد ضمن سلسلة النسب هذه إلّا بواسطة عمليّة أُمثوليّة: أوكتافيان الذي كان يحمل منذ عام ٢٧ ق.م، الاسم الفخريّ أوغسطوس، يمجّد عندئذ بصفته رومولوس جديدا. في **إنياس**، يفترض فرجيل أنّ المساواة الأسطوريّة بين أوغسطوس ورومولوس، هي جمعٌ ثابت. فهي تساعده في محاولته أنْ يتعدّى بالشعر الهوّةَ التي نتجت عن استحواذ أوكتافيان على الحكم، استحواذا لم تتوقّعه القوانين الرومانيّة.

ما يوصف بعد أخذ المسافة، بأنّه ثقافة العصر الأوغسطوسيّ يجب أن يُشخَّص على أنّه تغطيةٌ لغضَب لا نظير له. حين يراهن أوغسطوس على «سلطة الصور» (أنظر: باوْل زانكِرْ، **أوغسطوس وسلطان الصور**، الطبعة ٥، مونشن، ٢٠٠٨)، فلكيْ يعوّض عدمَ مشروعيّة بداياته بمشروعيّة فائقة تقوم على الدعاية الدائمة. ولم يُسند لقب 'أبو الوطن' إلى أوغسطوس إلّا في عام ٢ ق. م، أي ما يناهز خمسة وعشرين عاما بعد الانقلاب الذي قام به: وهو اللقب الأبلغ من بين الألقاب الفخْريّة التي تُستعمل في الإشارة إلى الامبراطور، لأنّه يؤكّد أنْ قد سُلّمت إليه بالتمام سلطةُ ربّ الأسرة التي تعزّزها علاقة الأمير بمجموع الدولة. وبما أنّه غدا بإمكان أوكتافيان مذ ذلك العام، أن يطالب لنفسه، بالنظام الملكيّ لربّ الأسرة، فإنّه كان قد بلغ الطور الأقصى: بإمكانه أن يمارس الحكم الاستبداديَّ المشروع داخل المملكة، من دون تجنيد لقب 'مِلِك'.

يتبيّن إلى أيّ مدى يشكّل إنْياس رجلَ المركز الجِنيالوجيّ، حين يخاطبه أبوه أنخيس الذي توفّي في تراباني في صقليّة، ليعبّر للإبن المُنصِت في عالَم الأموات، عن الوعد بهيمنة الرومان على العالَم في المستقبل،- وكان للقول المشؤوم: «تذكّر أنّك تحكم شعوب الرومان»، محلُّه أيضا في ذلك الخبر[1]، قولا ظلّ يصدُق في عصر ما بعد أوغوسطس، على الإمبراطوريّة وأشكال نقْلها الأوروبيّة-الأمريكيّة. لا بدّ للمرء أن يتصوّر أنّ الميْت أصيلَ طروادة والمحبوَّ ببصيرة ساكن الهاديسْ، قد كان يكلّم ابنَه بعدُ بصفته رومانيًّا، والحال أنّ المدينة لن تؤسَّس إلاّ بعد خمسة قرون، على يدي خالِفه من الجيل الرابع عشر، رومولوس ابنِ مارس آلهة الحرب الأولى في روما القديمة. وبهذه النبوءة السابقة للتاريخ، لا يُتكهَّن فقط بمستقبَل تحقّقَ، بل يُدغَم الماضي أيضا في متَّصَل روحيّ. فعَلى مرِّ ما يفوق الألف سنة، يُفترَض أنّ الآباء-الأبناء خدّامَ روما وحاكميها، لم يكونوا شيئا آخر سوى أدواتِ إعلام بسلسلة نقلٍ لا تنقطع،- إلى حلولِ أيّام الوفرة مع أوغوسطس. سيكون أنجال إنياس كلُّهم رجالاتِ المركز الجِنيالوجيّ، «أناسَ إعلام»، أحياءَ البداية المستعدّين بعدُ للنهاية، الّذين عاشوا في أزمنة وُسطى جُنّدت لتحقيق النبوءة الصادرة عن عالَم الأموات: من المنظور الاستعاديّ لفرجيل، هم جميعا حواريّو الشأن الجمهوريّ: والدون قد وُلدوا، مرسَلون مكلَّفون، مستخلَفون يستخلِفون، ناقلون لشرف شُرّفوا به: فهم بلا استثناء، مندوبو العبقريّة الرومانيّة، أعضاء ملهَمون في سلسلة رسائل لا تنتهي وتحمل سلطةً شُرّع لها باسْم التعالي.[2]

---

(١) فرجيل، إنياس، VI، ٨٤٧: «تذكّر أيّها الرومانيّ، أنّك تعمل على حكم الشعوب بأمرك ونهيك».

(٢) لا تقتصر هذه البنية على عائلات المُلك الأوروبيّة، بل ستستأنف تفعيلها العائلات الأرستقراطيّةُ في القرن التاسع عشر: يُملي السيناتور جون بودّنبروك على ابنته توني: «إنّما نحن... بمثابة حلقاتٍ سلسلة.»

إذا أخذنا تأويل فرجيل على محمل الجدّ بقدر ما يقتضيه مغزاهُ وفعاليّتُه، فإنّ السلطة لم تعُد تبدو على أنّها ما يعتقد الذرّيّةُ المُرهِبون للحقَب اللاحقة، في وجوب مناهضته والتمرّد عليه؛ وليست أيضا ما يستحوذ عليه الأكثر منهم إرعاباً ليسيئوا استعماله من حيث تحرّكهم أحلامٌ متوحّشةٌ في الجاه والشأو. حين لا يُساء فهم السلطة باعتبارها تورُّما للذات أو انتقاما من الأحوال غير المواتية، فإنّها تنكشف شيئا مّا يضطلع به المخلصون الثقات الذين ينتصحون، عبئًا وشرَفا في آنٍ، قصدَ ممارستها لردح يسير من الزمن، إلى أن يوجد أخلافٌ يمكن أن تُنقَل إليهم من دون بلاء اللامبالاة الكليّة التي تجعل بعضهم يقولون في وقت محدَّد: «من بعدنا الطوفان!»

٣. إنجابُ المِسَخِ في الفجْوة: الخيَامِرُ وأتباعُ الفلاسفة

ما نسمّيه «العصر القديم» منذ الموسوعة الكونيّة لكريستوف سلاريوس التي تعود إلى عام ١٧٠٢، وفي تقابل مع «العصر الوسيط» و«الأزمنة الحديثة»، يظهر من منظور نظريّة الحضارة، أنّه الحقبةُ التي أدرك فيها حمّالو الثقافة بكيفيّة جليّة، المخاطرةَ الأساسيّة التي تنتج عن أخطاء النسْخ ضمن سيرورة الثقافة، من جيل إلى جيل.

أمّا الوعي بالإمكان المستفحِل لأشكال الاستنساخ الفاشلة فيتمفصلُ بخاصّة عند اليونان في شكل «وسيطيْن» لم يعُد من الممكن التفيكر فيهما خارج مجرى التقليد الأوروبيّ القديم،- الميثولوجيا النشْكوْنيّة والنظريّة الفنيّة في تربية الأطفال التي تدعى 'بايْدِيا'،- عبارةٌ يدلّ اللفظ الألمانيُّ 'بيلْدونْغْ'، على ما تتضمّنه مسلَكا ونتيجة. ثمّة ما يدعم تصوّرَ الميثاتِ النشْكوْنيّة والتقعيداتِ التربويّة بصفتها علاماتٍ نسبيةً للمعنى: فهي تعالج في أبعادها الأكثر عتمةً، ولادةَ مخلوقات

مِسَخ عن طريق الإنجاب العرَضيّ، أي عن النسخة الثقافيّة الفاشلة. كانت للإغريق من حيث هم أعضاء حضارة ذاتِ حسٍّ شديد بالشواش، الحصافةُ الضروريّةُ ليصلوا بين مسَخ الطبيعة، - مخلوقاتِ العصور الأولى الناتجة عن قران الجبابرة، وبين مسَخ الثقافة، - أبناء المدينة المخفِقين.

إذا أخذنا بما يقول هسيودوس، تبدأ دراما إنجاب المسَخ في النشكوْنيّات الميثولوجيّة عند اليونان، مع النَتاجات الجَوفيّة للعصور الغابرة، التي تصبّ في تسويات مورفولوجيّة برّيةٍ بين التَياهير والولادات. والحال أنّ الولادات تفترض تبلُّرا خارجيًّا للموادّ الأصليّة في أنواع ذات أشكال ثابتة قادرة على التوالد، تنبسط التياهيرُ بما هي تحريرٌ غير نوعيٍّ لطاقة معادية للتشكّل تتدحرج إلى الأمام من دون أيّ هدف. وفي شكل الأمّ الأصلانيّة غايا، تتفكّر الميثولوجيا الطاقةَ الأوّلانيّةَ باعتبارها قوّةً ولاّدةً تحمل ملامح الكارثة التيْهوريّة ولها أبعادٌ جبابريَّة. وليس بالإمكان أن تنتج هذه الوحدةُ بين الحضن الأموميّ والثوَران، أي تشكّلاتٍ لنوع فعليّ، بل تضع فقط مجرّد فراداتٍ تقترن فيها الهيولى والصورة اتّفاقًا، لتنتج أشكالا لا يمكن تكرارها.

حين تزاوِج غايا «الهاويةَ»، ينتجُ عن القَذيعةِ المسيخ الأصلانيُّ تيفون الذي يتكوّن مجال فعله التليد من العواصف وثوَران البراكين. ويتعرّف المرء في هذه الخُراجات على نشأته عن الكتلة الأصليّة غير الشكّيلة، مع أنّه في «ظهورها» يمكن معاينةُ مسار تشكُّل أوّل: يوصف تيفون بأنّه ماردٌ مركّب يشبه التنّين، له رؤوس كثيرة، وذو ملامحَ حيوانيّةٍ هجينةٍ، وله عيون تنبعث منها النار، وأيادٍ عملاقة في طرف كلّ منها خمسون إصبعا له شكل ثعبان.

لا يمكن أن تكون المِسَخُ الميثولوجيّة أفرادا بالدلالة الصارمة للّفظ، - من حيث أنّ كونَه فردا يعني أن يوجد بصفته عيّنةً لنوعٍ مّا

مسدَّدةً وثابتةً بشكل بيِّن. ذلك أنّ نمط كينونة المسيخ هو الذي لفرادات توجد مسبَّقا بما هي أُحْدانٌ في «نوعها»، فوق النوع والفساد، - في الحداثة، كُثُرٌ سيستشهدون من جديد، بميزةِ كونهم «فريدين» أو فراداتٍ، وفي غالب الأحيان من دون أن يفهموا أنّهم يطلبون على هذا النحو، منزلةَ المسيخ[1]. ومع أنّها تُقدَّم بصفتها «ذرّيّةً» لآباء ضاربين في القِدم، تجسّد «المخلوقاتُ» التي من طراز تيفون، إنسالا لانوْعيا أو فوقْنوعيًّا يتشابك فيه الكونُ والفساد. والحقُّ أنّ مثْل هذه المسَخ تتوالد اتّفاقًا. فتلد صغارا عجيبين، ولكنّها تظلّ من حيث عدمُ انتمائها إلى نوعٍ بعينه، غيرَ قادرةٍ على نقل العلامات المميِّزة لنوعيّةٍ محدَّدة. ولا تستطيع بما هي فراداتٌ شواشيّةٌ، إلاّ أن تُنتج فرادات شواشيّةً أخرى.

في الميثولوجيا اليونانيّة يكوّن المرَدةُ الّذين يتزاوجون، المكّناتِ الراغبيّة للعصر القديم. وهي تفعّل بعدُ التعريفَ المابعد حديث للاّوعي بما هو مصنعٌ ولاّدٌ، لا بما هو مجرّد مسرح للعرْض. ولا يزال انعدام شكل اندفاق الطاقة الابتدائيّ من كارثة إلى كارثة، يفعل في أخلاف المرَدة: إذ أنّه لم يتنزّل قطّ كليًّا، ضمن القانون الصوريّ للنوع والتعبير عنه في أفراد ذوي تقويم حسن. وحتّى حين يزداد مع الزمن، تأثير النوع المستقرّ وعيّناته القويمة، لتعيّن أكثر فأكثر، سطحَ التشكّل، فإنّ جوقة الشواش الضاربة في القِدم لا تكفّ البتّة عن إرسال مندوبيها، أي الاستثناءات والمسَخ والفظاعات الجذّابة، في سياق النِزال بين النظام واللانظام.

هذا ما يتبيّن بكيفيّة نموذجيّة، مع الأخلاف الذين يضعهم تيفون ويكونون أندادا له، من مثْل إشِدْنا التي لها شكل التنّين، وهي «مسيخ

(١) أنظر: التعليقات على شترْنر ودلوز/غواتّاري، ص. ٤٥٧-٤٨٠ من هذا الكتاب.

يندّ عن الوصف، نصفها حوريّة ذات عينين جميلتيْن، ونصفها الآخر أفعى بشعةٌ، مرعبة، عملاقة، برْشاء ونهِمة تأكل اللحم الحيَّ»[1]- ربّما لحم أختها. أمّا ذرّية إشِدْنا وتيفون فيكونّون مجموعةً من المِسَخ الشهيرة التي عمّرت مخيالَ الثقافة اليونانيّة، رسوما بيانيّةً للفوضى والألم المبكّر، على طريق التشكّل. فكلّ مسيخ منها يشتمل على التعيينات الصوريّة والأنطولوجيّة للمسْخ: أوّلا، البشاعةُ المرعبة؛ ثانيا، نمطُ كينونةٍ فرادةٍ لا يمكن استنسالُها؛ وثالثا، الكونُ مرورا من المحال إلى الفعليّ.

تنفتح سلسلةُ لوحات ولادة المسَخ بكلب الحراسة أورْثرُوسْ، وهو حيوان ذو رأسيْن، له ذيل حيّة، كان هرقل قد قتله في العاشر من أعماله. وأمّا أخوه كِرْبيروس ذو الثلاثة رؤوس، حارسُ جهنّم، الذي كان يحول دون هروب الأرواح من مملكة الموتى، فظهر على أنّه «مخلوق» أخطرُ وأطول مدّةً. وإلى جانب هذيْن المسيخيْن اللّذيْن من فصيلة ذوات النياب، نجد السفينْكسْ الذي يستمتع بالتقتيل، مكّار وبلا شفقة، كائنٌ هجينٌ له جسم أسد، ورأس بشر، وجناحا تنّين وذيل حيّة،- وقد شُهر بعد ذلك بصفته الآلهة الدمويّة لمدينة طيبة. وتنتمي إلى الزُمرة نفسها، فايا، خنزيرة كرومّيون العظيمة التي قتلها ثيسيوسْ؛ وأسدُ نيميا الذي لا يُقهَر، ذو جلدة من حديد، والذي كان هرقل بطلُ الحضارة، يحمل فروَه غنيمةً بعد أن خنقه وسلَخه بيديْه. ومع أنّ الخنزيرة والأسد يبدوان على أنّهما نموذجان لنوع متبلّرٍ، فإنّهما يحيدان كثيرا عن معايير هذا النوع، ليثبُت أنّهما مسيخان. وتعدُّ عُدار من بين أشهر أخلاف إشيدا وتيفون، وهي حيّةٌ ذات تسعة رؤوس عُرفت

---

(١) هسيودوس، أنسابُ الآلهة [ثيوغونيا]، ٧، ٢٩٥.

بقدرتها على إطلاع رأسيْن جديديْن حين يُقطع لها رأسٌ، وهذا ما جعلها تدخل في ذاكرة أوروبّا القديمة، بصفتها أنموذج النهَم الذي لا يُشبَع ولا يفنى؛ وليس عرَضا أنّه ما زالت يُستشهَد بها اليومَ أيضا شعارًا للدولة الحديثة التي تقوم على الجباية.(١)

هذه اللّيوس(*) التي لا يمكن أن ينطبق عليها مفهومُ 'مخلوق' لأنّه حتّى الإله اليهوديّ الخلاّق لم تكن همّتُه تتّجهُ إلى العالَم الابْتدائيّ والقَبْل نوعيّ، فحالما قام بتقسيمات أساسيّة، عكف على الخلق المنتظِم للأنواع من دون أن يتوقّف عند مقدّماتٍ مسوخيّة،- هذه الليوسُ هي كلّها أشكالُ عدمٍ طغت عليها من حيث تاريخُ استقبالها، الخيْمرُ، تلك الوحدة الغريبةُ، شاةٌ تقذف النار ولها فضلا عن رأسِ أسد، برْزةٌ في الظهر في شكل رأس شاة، وينتهي ذنبُها برأس أفعى أو تنّين، وتجسّد بهذا كلّه، اكتمالَ النّتاجات المسوخيّة. وهي تمثّل أيضا اللبس المورفولوجيَّ الذي لا ينفصل عن المسوخيّة. وبما أنّها تتركّب من ثلاثة أنواع مختلفة، أعني الشاة والأسد والأفعى، التي فضلا عن ذلك، لا يمكن بعدُ أن توجد في شكلها المحض، في أزمنة الجبابرة الغابرة، فإنّها انتهت إلى الدخول في معجم الحضارة الغربيّة بصفتها أنموذجَ الكائن المختلط، والميثيّ، والشعريّ. وبمقتضى التعميم الأُمْثوليّ، صارت مرادفا لسار أشكال ظهور الخرافيّ، والخيالات الخدّاعة، والوهميّ. فهي تقدّم التجسيد التامَّ لكوارث الإنسال التي تحدث حين تُتعدّى الحدودُ بين الأنواع،- لانوعٌ ونَتاجٌ لفساد في شكل نموذجيٍّ، ومن ثمّ غير قادر على تناسل مماثل، أيْ أوّلُ وآخِر عيّنة لنوع ممتنِع لم يكن بالإمكان أن يوجد إلاّ على هوامش عالَم الأنواع

(١) باوْل كيرشْهوف، قانون عُدار. أعيدوا إلى المواطنين دولتَهم، مونشن ٢٠٠٦.
(*) جمْع 'ليْس' أي العدم، في مقابل 'أيْس' أي الكينونة.

الحيوانيّة. ومن بين المسَخ الشِكِّيلة للميثولوجيا الشعريّة اليونانيّة، وحدها الخيْمر، وتحديدا، اسم 'خيمر'، توصّل إلى التحرّر من الرَدْب الأنطولوجيّ الذي انحبست فيه الفراداتُ أو المسَخ الأخرى. فهي وحدها التي كانت قد وُهبت ميزةَ الخروج من الواحديّة الفاسدة لل«حيوان الأخير»، لترتقي إلى صعيدِ مفهومٍ في جنس الحيوان. مذّاك، تتولّى مهمّةَ أمّ المخلوقات الخرافيّة، وسيّدةَ الذوْد والصوْن.

إذا كانت ما تزال توجد إلى اليوم علل لتذكُّر مِسَخِ عائلة إشيدا وتيفون المرعبة، فلأنّها من حيث تُقيم عند الحدّ العرَضيّ بين الشكل والتشوّه، تمثّل الأعماق التي نزّل فيها الفكر الجنيالوجيّ اليونانيّ مسألةَ أقدم سلسلةِ إنجاب، وخطرِ الإخفاق في الانْسال. ذلك أنّه بإمكان المرء أن يقرأ في أمثلتها، ماذا يعني إنجاب الفجْوة: فهذه لا تعدو كونها إنسالَ كائنات لها نصفُ شكل، في فضاء مفْتوقٍ حيث لا يفي أيُّ مبدأ في التماثل الكافي، بإمكانِ الاستخلاف والتوارث بين الأجيال. بل بإمكان المرء أن يقول إنّ الفجوة بحيالها تظهر ههنا بما هي قوّةُ نشْء،- طاقةٌ هائجةٌ تسقُط إلى الأمام، وعنصرُ اضطراب وإخلال يهدّم التكرار المتطابق للآباء في الأبناء: بما أنّ غايا الأرضَ-الأمّ قد استوعَبت في تزاوجها مع تارْتاروس، الهاويةِ، ديناميّةَ انفجار المساق، فمن غير المستبعَد أنّها تنقُلها إلى أخلافها. ولا عجب من أنّ هؤلاء الوِلدان لا يشبهون البتّة وبالفعل، «والدِيهم»، بل يجتازون الأزمنةَ، صدورا لأشكالِ تباين وتنافُرٍ شنيعة. إذ أنّ تماثُلَهم من حيث النسَب العائليّ يقوم على أنّه ما من مسيخٍ يشبه المسيخَ الآخَر.

يمكن أن نفكّ شفرة رسالة الميثوس على نحو عقلانيّ: إذا سلّمنا بالهوّة عاملَ إنجاب، فإنّها ستضع حتْما، في ذرّيتها خاصيّتَها الأقوى، أعني مبدأ الانفصال. وليس عرَضا أن تجتمع في هذه الحاضنة وحَدات

مشوَّهةٌ ومنفصلة بالتمام عن الأصل، يكون معظمُها في الوقت نفسه، الأوّلَ والأوحدَ في «فصيلته»، ومن ثمّ بحدّ ذاته، آخِرَ «نوعه». فالاسم الحقيقيّ لتارْتاروس الأبويّ هو الهِيتُ، أي الهوّة التي بلا قرار: وحسَب هيزيود، قد يكون سنْدان من قُلُز سقط تسعة أيّام وتسع ليال سقوطا حرّا قبل أن يصطدم بالقاع.

حين تصير الهوّة أبا، يتبدّى «إرثُها» في أخلاف من الكائنات الحيّة لا تجد أيَّ سندٍ في أشكال تتناسب مع الجنس والنوع. وتتقاسم هذه المسَخ كلُّها، كائناتُ الهاوية والخيَامرُ المُصرْصِرة، مهمّةَ النذير في مخيال الثقافة اليونانيّة. وبما أنّ تصوّر اليونان لأنفسِهم يقوم كليّا على المقابلة بين الحضارة والتوحّش، أو بالأحرى بين المدينة والطبيعة غيرِ المروَّضَة، فإنّ الكائنات الحيّة المسيخةَ التي تعود إلى الأزمنة الغابرة، كما المخلوقاتِ المختلطةَ على هامش العالَم التي يعلم هيرودوت قصَّ نوادرها، تجسِّد المهمّةَ اللازمةَ على صعيد الحضارة، أعني تذكير بشرِ المنطقة المتحضّرة بلا هوادة، بالتزامهم بنمطِ حياةٍ بشريٍّ-سياسيّ.(١)

(١) نحن مدينون للفيلسوف الماقبل سقراطيّ أمْبيذوقليس (٤٩٥-٤٣٥ ق.م) بلبِناتِ نظريّةٍ في التطوّر فيها عقلنةٌ للثيماتِ الهيزيوديّة. فهو يقدِّر أنّ الأرض قد أنتجت في المقام الأوّل، حلقاتٍ من دون ارتباط بينها: «ووُلدت منها كثير من الرؤوس بلا رقبة، وكانت سواعدُ تتيه وحيدة، وكانت العيونُ تشرَد مستغنيةً عن الجِباه.» (الماقبل سقراطيّون. الشذرات والمصادر، ترجمة وتقديم فلهلم كابلّه، شتوتغارت ١٩٦٨، ص. ٢١٦). يستعيد أمبيذوقليس المسَخ الهيزيوديّةَ المركَّبة ليردَّها إلى أعضاء مفكَّكة تجرّب كلَّ التركيبات الممكنة قبل أن تجتمع في شكل نسيق. ويمكن أن نرى في أعضائها المنفصلة تمرينا عضويّا تمهيديّا للمنزعَ العنصُرانيّ. وعند هذا المفكّر أيضا، النوع المحدَّد نهائيّا هو نتيجة متأخّرة، وليس نقطة بدايةِ التطوّر. - وما زالت الثيمةُ الماقبل سقراطيّة في طبيعةٍ تجرِّب، تفعل فعلها في كتاب غوتليب هِرْدرْ، أفكارٌ في فلسفة تاريخ البشريّة ١٧٨٤/ ١٧٩١ (برلين وفايمار ١٩٦٥، المجلّد الأوّل، ص. ٢٧٣ وما بعدها)، طبيعةً تتكتّل فيها «حروف» الأشكال العضويّة في نهاية المطاف، ضمن «إجماع طبيعيّ

ولا ريب أنّ الحضارة نفسَها لا تعدو كونَها طبقا لتصوّر أعضائها الهِلّينسْتيّين القدامى، حصنا ضدّ إلغاء الحدود بين الأنواع والأنظمة. كذلك التحذير الدائم من الهجين، هذا الأمر القطْعيّ للإتوس اليونانيّ، لا يستهدف إلاّ تذكير المائتِين بوجوب احترام الحدود القائمة بين الأعلى والأسفل والخارج: لا ينبغي أن يحلّوا محلّ الآلهة، ولا أن يختلطوا بالحيوانات والهمَج. فحياة المدينة تفترض الصدَّ الدائم للهوّة التي تهدّدها افتراضيّا، في كلّ مرّة، بل تتصيّد بختَها حالما يعمل أفرادٌ من نوع محدَّد، وبخاصّة من بين أفراد الحياة السياسيّة ذات الشكل البشريّ، على تكرار نوعهم ونمط حياتهم مع ذرّيتهم، بكيفيّة ثابتة.

إذا وضعنا هذا المعطى نصبَ أعيُننا، يتيسّر لنا الاشتغالُ على مسألةِ هل من الممكن في مساراتِ إنجاب هي في الظاهر موفَّقة وتُنتج بشرا يُنصفون السنن والأعراف، أن تحدثَ أيضا لحظةُ مسْخ حالما تسنَح العلاقات الاجتماعيّةُ للهوّة التي يجب إخفاؤها في كلّ الأحوال، أنْ تتجلّى من جديد في أشكالٍ أعنف، عند المرور من الآباء إلى الأبناء.

بإمكان الآباء أن يُنجبوا في المدينة، ذرّيةً قَويمين في الظاهر، ومع ذلك لا يظلّون محميّين بالقدر الكافي ضدّ خطر المسوخيّةِ النفسيّة والأخلاقيّة الذي يتهدّد أبناءَهم. وإنّه تحديدا في شكل الحياة الخطِر للحاضرة القويّة التي يختلط فيها الأقوامُ والميثاتُ والحيَل والمطامح، يُعايَن القانون الأساسيُّ لديناميّة الحضارة، أعني أنّ نمط الحياة السائد يحرِّر لا محالةَ، مزيدا من الطاقات غير المتوقَّعة، ومن الاضطرابات

للصور»، أو أنواع وأجناس محدَّدة، في حين تبقى عاجزةً عن الإنجاب، الأشكالُ المخفقة أو «الأنواعُ النغِلَة»، من مثْل العيُوف والسّتير وسيلا وميدوسا.

المجهولة، والقلاقل الحادثة، داخل النظام القائم، حدّ أنّ هذا النظام لا يستطيع ضبط الأمر بالوسائل المتاحة.

لرفع هذا التحدّي، كان اليونان قد اخترعوا في زمانهم، فنًّا من جنس جديد، البَيْدِيَا التي تجري مجرى رحِم البيداغوجيا الغربيّة. في العصر الأثينيّ القديم لم يكن لفظُ «بايْداغوغوسْ» يثير أيَّ تصوّرات نبيلة: كان يدلّ على العبْد الذي كان يسهر على أن يبقى الأولاد مؤدَّبين وهم في طريقهم إلى المدرسة. كان يجب عليهم أن يلتحقوا بأقسام الدراسة غاضّين أبصارَهم، من دون أن يجيبوا بنظراتهم الأعين الشهوانيّةَ التي للّواطيّين الخبيرين. لقد كان البايداغوغويْ في المقام الأوّل، مراقبين ومروِّضين، وكانت مهمّتهم تتمثّل في تلطيف بريّةِ الصبْية، وفي هذا، غالبا ما كانت تؤْثَر الضرباتُ وتعتبَر بعامّةٍ، الوسيلةَ التي يوصى بها لإنتاج سلوكٍ فاضل مستقيم. في المقابل، كان معلّمو الشبيبة الفعليّون، الدِيداسْكولويْ، يمثُلون بصفتهم «سفُسطائيّين»، ويتكلّمون كأنّهم ناقلو الحكمة أو «حُصفاء»، قبل أن يضع لهم حدّا منافسوهم الذين أطلقوا على أنفسهم بتواضعٍ فيه تفاخُر، لقبَ «فلاسفة»، محبّي الحكمة. أمّا المنافسة بين رهطيْ معلّمي الزبائن الشباب وآبائهم المتحيّرين، فقد انتصر فيها على المدى القصير، السفسطائيّون الّذين كانوا يعرفون كيف يشدّدون على قيمة فنّهم في توجيه الشبيبة بكيفيّة أكثر مقبوليّة ومن دون اعتبار نَسب الأطفال، وإنْ كان ثمن تعليمهم أيضا، أغلى. بيد أنّه من منظور تاريخ الأفكار، الفلاسفة هم الّذين انتهوا في هذه المنافسة، منتصرين. ولقد تعيّن انتظار حقبةٍ متأخّرة لتشهد السفسطائيّةُ عودةً مكتومةً وليُعاد تأهيلُها باعتبارها مصدرا للدِيزايْن والخطابة والدعاية والديمقراطيّة.

كانت التربية في المدائن اليونانيّة في العصر الكلاسيكيّ، تقوم على

مفهوم الأبوّة المشْطورَة، أعني أنّه كان يتعيّن على الأب البيولوجيّ أن يسلّم الطفل وقد بلغ سنّا مناسِبة، لـ«معلّم» يوجّهه. ويُفترَض عندئذ أنّ «المعلّم» يؤدّي الوظائف التي تتعلّق بالأبوّة الفكريّة، ويلقّنَ الشابّ حتّى بلوغ سنّ المراهقة، أي الثامنة عشر، ويدرّبَه على أفانين حياة الكهل المطابقة للمدينة،- قبل أن يُضاف إلى ذلك تكوينٌ آخَرُ هو في جزء منه عسكريّ وفي الجزء الثاني، يتعلّق بشتّى الفنون.

كانت البايْدِيا تعني في المقام الأوّل، التكوين الأعلى للقدرة على التعبير التي لا يمكن من دونها التفكيرُ في وجود الحيوان السياسيّ. وكانت للمنظومة اليونانيّة في الأبوّة المزدوَجة مرورا بروما الهلّينستيّة، الما قبل مسيحيّة كما المسيحيّة، نتائج لافتةٌ بالنسبة إلى الثقافة الأوروبيّة في التربية: ذلك أنّ ما اختبره العصر الأثينيّ القديمُ تقسيمَ عمل بين الآباء والمعلّمين، قد حافظ على قوّته إلى حدود بداية الحداثة، بقطع النظر عن الحالات النادرة التي تقاطعت فيها الأبوّةُ ووظيفة المعلّم،- كما هو الحال في الأسَر الحاخاميّة وبيوت القساوسة البروتستانتيّين. ولم يفقد هذا الترتيب الكلاسيكيّ وظيفته إلاّ في أثناء النصف الثاني من القرن العشرين، حين همّش تأنيث المهن المرتبطة بالتعليم المعلّمين الرجال، وزعزع مرتبتَهم كآباء ثوان، لكي لا نتحدّث في هذا الموضع، عن التردّي العامّ لمنزلة الأب ضمن «المجتمعات» الحديثة.

أنّ سكّان المدن اليونانيّة كانوا قد أعملوا الفكرَ بعدُ منذ أواسط القرن الخامس قبل الميلاد، في المخاطر الإتيقيّة والمفاعيل السياسيّة الجانبيّة للبايديا التي يقوم عليها السفسطائيّون، فهذا ما نقرأه من بين غيره، في إنتاجات المسرح الأثينيّ. ومثاله أنّ أرسطوفان يُخرج في كوميدياه السحب التي صنّفها لأوّل مرّة في ٤٣٢ ولم تشهد نجاحا في

سياق تنافسِ كتّاب الدراما، مسرحيّةً تتعلّق بنشاط معهد للسفسطائيّين، ليسخر بكيفيّة عنيفة وعلى حساب شيخ السفسطائيّين سقراط، من النزعات اللاأخلاقيّة لمدارس الخطابة والجدل. ففي نظر مصنّفِ الكوميديّات المتشدِّد، قد تبيّن أنّ طائفة المعلّمين التي تشهد منذ وقت قصير، نجاحا باهرا، لا تعدو كونَها تنظيمَ انتهازيّين للأزمة يجنون المكاسب من الانحطاط السريع للأخلاق المدنيّة: ذلك أنّهم يعلّمون طلاّبَهم فنّا مظنونا فيه لكي لا نقول فنّا فاسدا، ومع ذلك هو فنّ معاصر، أعني فنّ المغالَبة والمقاهَرة في المحاكم وأمام مجلس الشعب، ليؤدّوا دور المحامين الّذين يدافعون عن قضيّة قبيحة.

يتوصّل أرسطوفان في مسرحيّته، إلى كشفٍ يمكن أن نصفه على ضوء التجارب الراهنة، بالنبوءة: فهو يضع في وضح النهار الرباط القائم بين منظومة الديْن المدنيّة وبين الأفانين الإيديولوجيّة في عصره التي تتأسّس على زيْغ النماذج الثقافيّة التقليديّة والمتوارَثة،- في تقليدِ بريشتْ يمكن الحديث ههنا عن «اختلال الوظيفة». وعند مصنّفي الكوميديّات الأثينيّين، المدينون الذين لا يريدون تسديد الديْن، يسألون في المقام الأوّل، خدماتِ السفسطائيّين ليتملّصوا من واجباتهم إزاء الدائنين. لكن حين لا يستطيعون أن يتعلّموا بأنفسهم تزييغ اللّفظ والمعنى في الخصومة القانونيّة، ومثاله إِسْترِبْسِياد، مُزارعُ أتّيكا والشخصيّة المركزيّة في هذه الكوميديا، يرسلون أبناءهم، في مثالنا هذا، فَيْدِبِّيدْ، إلى مدرسة السفسطائيّين ليزاولوا تعليما يجعل منهم محامين لا يُقهَرون.

تعرض الكوميديا لسخرية الجمهور، جنسيْن من انعدام الذمّة،- جنس المَدين المُحتال الذي يرغب في مخاتلة دائنيه، وجنس معلّم الخطابة عديمِ الذمّةِ الذي يُفترض أنّه سيعطّل الدعاوى المشروعة للدائنين، بواسطة الخِدع الإجرائيّة والتزييغ اللّفظيّ. ومن ثمّ، يبدو

الشابّ اليافع، في ما أبعد من ميوله إلى الانحطاط، ضحيّةً ووسيطا لفسادين متآينيْن يجتمعان فيه ليكوّن فرديّةً مَسيخَة.

ما يقدّمه أرسطوفان في السحب، ليس فقط هِجاء «قيميًّا-محافِظا» لانحراف المدينة الأخلاقيّ الذي غدا فاضحًا مذ آلت الغلبةُ أمام المحاكم ومجلس الشعب، إلى ما يبدو قضيّةً فاسدةً،- وهذه معاينةٌ يمكن تقويمها باعتبارها علامة مبكّرة على الانقسام المتنامي بين قانون المحاكمات الرسميّة وبين ومؤسّسات العدْل اليوميّة التي تستنجد بها الأطراف المتنازعة. وفضلا عن ذلك، تعكس الأحداث التي تجري على خشبة المسرح، انحلالَ النظام الأبويّ اليونانيّ في سياق تطوّر التنوير المدنيّ، انحلالاً يعود فيه سهمٌ رئيسٌ إلى العروض التربويّة الجديدة التي يقدّمها «مصنَع التخمين» عند السُفسطائيّين.

في مشاهدها الأخيرة، تكشف هذه المسرحيّةُ التي تشي بالمرارة، بلا مواربة، الفجوةَ في صلب المجتمع البرجوازيّ: تنفتح من جديد، الهوّةُ بين العنصر المُنجِب والعنصر المنجَب، انفراجا في ما بين البشر المتحضّرين، كما لو كان الأمر يتعلّق بظهور جديد لإنجاب المسَخ، وليس بنسَب بشريّ، في أتّيكا أكثر المدائن اعتزازا بثقافتها.

يقدّم أرسطوفان للجمهور الأثينيّ في المقام الأوّل، الثالوث البيداغوجيّ الأساسيَّ، ليبرهن على حُلول عامل الانفصال ضمن مسار الانجاب: الأب إستربسِياد، المعلّم سقراط، والابن فَيْدِبِّيدْ. ويحرص في هذا على أنّ الأبَ هو الذي يوجّه ابنَه إلى المعلّم طبقا للأشكال الدارجة، لكي يستكمل المعلّمُ عمل التربية الذي بدأ في بيت الأسرة. غير أنّ الأب والمعلّم يقدَّمان من البداية، بصفتهما مناصريْن أنانيّيْن للقضيّة المُشينة،- ولذا، لا يؤدّي تسليم الابن إلى المعلّم، إلى أيِّ نتيجة أخرى غير تلقين الابن الفساد.

لا ينتُج فقط عن أحوال البداية هذه، اللؤمُ الدارجُ الذي يجسّده

المَدينُ قليلُ الذمّة، بل ينشأ عنها أيضا شكل فنيّ للفساد لا يمكن بلوغُه إلاّ كحصيلةٍ للخطابة السفسطائيّة: يمسي الجور الذي يقوم على تزييغ الألفاظ، قاعدةً لمهنة تدرّ أرباحا طائلة. وفي مسعى التربية هذا، ينكشف الشابُّ فيْدبِّيد، المولَع بالخيْل، موهبةً طبيعيّةً: إذا كان قد قضّى حياته إلى ذلك الحين، كسولا يبدّد ثروةَ أبيه، فإنّه يتطوّر في مدرسة سقراط بين عشيّة وضحاها، إلى أن يصير مسيخا حاملا لشهادة، عازما على أن يختبر أباه نفسَه، بالمهارة الجديدة التي اكتسبها.

كان فيْدِبّيدْ قد أدرك مصدر الجور من خلال التدريس الذي تلقّاه من أبيه،- ولكنّ وثْبته حذوَ الفُوَّهة تفترض يدَ عونٍ على الغِشّ الأعلى لا يمكن أن يمدّها إلاّ «تكوين» جديد: والحال أنّ إستِربْسِياد الطاعنَ في السنّ كان قد بيّن لابنه كيف ينتُج الظلم الأوّل عن نيّة المدين الذي لا يريد تسديد الديْن، سيفسّر سقراط لمُريده الذاهلِ كيف يمكن استكمالُ الظلم من حيث إبطالُ فكرة التسديد نفسها بواسطة العِكاس السفسطائيّ. وفي الحال، يطبّق الشابّ في تحمّس لهذا العون، معارفه الجديدةَ على علاقته بالأب، فيمثُل بكيفيّة وقحة، بصفته مدينَه المخلص:

«إنّها لسعادةٌ بالغة أن يكون المرء على ثقة من نفسه، بفضل هذه المنظومة الجديدة، وأن يحتقر الأعرافَ الباليةَ: حين كنت مولعا بالجياد، لم أكن أستطيع نظْم ثلاثة ألفاظ من دون أن أرتكب خطأ. مذْ أنجيْت أبي نفسَه من الألاعيب كلّها، وامتلكتُ ناصية الجدل والخطابة، بان لي أنّ الابن الذي يضرب أباه، هو على حقّ. لكنّي أسألك قبل كلّ شيء، هل ضربتني حين كنت صبيّا؟

إستربسِياد: نعم، محبّةً وحرصا عليك.

فيدبّيدْ: إذن قل لي، أليس من العدْل أن أُظهر أنا أيضا محبّتي وأضربك، بما أنّ هذه المحبّة تعني في ما يبدو، الضربَ؟»

ضدّ اعتراض الأب قائلا بأنّه محظور في العالَم كلّه، أن يرفع الأبناء أيديهم على أبائهم، يدافع فيدبّيد بأفضل أساليب السفسطائيّين، عن استبدال ذلك القانون البالي بقانون آخرَ يسري يومئذ، وينصّ على أنّه على الابن أن يسدّد في المستقبل، للأب ديْن الضربات التي تلقّاها منه في صباه. وبيّنٌ ههنا أنّ الابن المتردّد يحاكي ساخرا، فكرةَ الديْن التي تتأسّس على واجب التسْديد، من حيث يرغب في التسْديد، ولكن في الموضع الخطإ. ولا يسلّم أيضا بحجّة الأب التي تقول إنّ له هو أيضا، فيْدبّيد، الحقَّ حين يولد له ابنٌ، أن يؤدّبه بالضرب: لو بقي بالفعل، بلا ذرّية أخلاف، «الظلّ ينوح ويُولول» طيلة أيّام فتوّته.

عند النهاية الحسنة أو القبيحة، يُعلم فيْدبّيد أباه أنّ التهديد بالضرب لا يكفيه: فهو ينوي ضرب أمّه كما أبيه.

«إستربسياد: كيف؟ ماذا تقول؟ أوَ طيشٌ مؤذ آخرُ؟

فيدبّيد: وفيم العجب؟ ماذا لو كنت أستطيع الآن أن أدافع بقوّة عن القضيّةِ المشينة، لأقول إنّه من الواجب أن انهال على الأمّ ضربا؟

إستربسياد: إذا فعلتها، لا يبقى لك إلاّ أن تلقي بنفسك وبسقراط وبالقضيّة الفاسدة في هوّة الإثم السحيقة.»(١)

لا ريب أنّ مصنِّف الكوميديّات لا يتقصّد مجرّدَ هجاء لمنظومة المدرسة في عصره. فهو يُظهر للعيان نتيجةَ نسب فاشل من حيث ينزّل مجازيّا، الابن المستنير بالسفسطائيّة، ضمن المِسَخ: الخليقة التي يتعيّن عليها إذ تخضع لمصيرها، أن تلقي بنفسها من الصخرة في أعماق الهوّة، ليست إلاّ السفينْكس، بنت إشيدا وتيفون، التي استبدّت قديما، بصفتها آلهةَ مدينة طيبا، ودحرها أوديب مؤوِّلُ الألغاز. لقد أدرك

(١) أرسطوفان، السحب، ضمن: **الأعمال الكاملة**، مونشن ١٩٨٠، طبعة منقّحة لترجمة لودفيغ زيغر (١٨٤٥-١٨٤٨)، ص. ١٦٦-١٦٨.

إستربسياد أنّ ابنَه قد صار خليقةَ الهاوية مذْ سلّمه إلى مدرسة السفسطائيّين. فهذه المدرسة لم تنكشف على أنّها منتدى انعدام الاحترام وحسب، بل بالأحرى على أنّها وكرُ البلبلة النِسابيّة. ذلك أنّ حسّ النقل والإرث يُكبَت فيها بواسطة تصوّر غير مناسب للتفاعلات المتناظرة بين الأسلاف والأخلاف.

وفي الوقت نفسه، من الممكن أن يكون أرسطوفان واحدا من الشهود القلائل الّذين عاينوا ميلا أساسيّا كامنا، إلى قتل الأمّ، في الفلسفة بما هي كذلك، لحظةَ نشوئها، فأخذوه بعين الاعتبار على منوال كوميديّ: فالابن الذي يستطيع البرهنةَ على أنّه يجب عندئذ أيضا أن يضرب أمّه، كان قد أردك في تربّص معجَّل، سرّ المدرسة. بعد أن خاطر المدينُ المدمن على الاستدانة، بعَيار العدل في المدينة، أعني تسديد الديْن، تجوِّف السفسطائيّةُ أنموذجَ الأخلاق، أيْ وفاء الأبناء للوالديْن الذي كان فضلا عن ذلك، يكوّن عماد كلّ سلوك حسَن في الأخلاق الكونفوشيوسيّة كما الرومانيّة. ومن الممكن أنّه على بوّابة الأكاديميّة الأفلاطونيّة، لم تكتَب فقط الصياغة الشهيرة التي تستبعد من يجهلون الرياضيّات، بل كُتب عليها أيضا شعارُ: «مرحبا بكم في مخبَر قتل الأمّ!»

تكوّن أشكالُ معايَنة هذا المنزَع النواةَ الصلبة لتهمة «الإلحاد»- أسيبِيَا، التي رُفعت بعد ذلك بعشرين عاما في أثناء محاكمة سقراط (٣٩٩ ق.م). ويمكن أن تُتفهَّم التهمةُ حين نعلم أنّ «الديانة» الأثينيّة الرسميّةَ (أويْسيبِيا) كانت تقوم على تهيُّب الآلهة والآباء والأجداد. فإذا انتُهك أحدُ هذه العناصر، خطُر وشوكُ سقوط الركنيْن الآخريْن. ولا تتحدّث سحُب أرسطوفان إلاّ عن هذا: فهي تقدّم من حيث المغزى، محاكمة مسرحيّةً للإلحاد، تنتهي بالحكم الأقصى: ضحكاتٌ في وجه المتّهمين.

أنّ اليونان كانوا قد أدركوا بعمقٍ ومنذ العصر الكلاسيكيّ، انفراجَ الفجوة ضمن مسارات الإنسال، فهذا ما يجد عبارتَه في شتّى الثيمات والنوادر الميثولوجيّة التي مدارُها رابطةُ النسب العرَضيّة بين الأسرة التي تنتمي إلى ثقافة المدينة وبين ذرّيتها المرعِبين. ماذا لو لم تكن في الأساس، القصصُ التي تُروى عن ألسيبياد ألمعِ أبناء أثينا وأكثرهم مفاجآت، غير إشارات متحيِّرة إلى ظهور المسيخ في المدينة الآمنة، - وفي هذه الحالة، بروز المسيخ العبقريّ الذي يجسّده الشابّ النابغة والمتفوّق على النظام القائم؟ لا شيء يشهد من منظور ديناميّة الحضارة، على القرابة بين سقراط السفسطائيّ المحيِّر وبين ألسيبياد القائد الحربيّ المتقلّب، ما عدا اتّهام المدينة مسقطِ رأسيْهما، لكليهما بعدم الاستقامة الدينيّة. لقد أظهر ألسيبياد نفسُه مسوخيّةَ سقراط من حيث مقارنته بالسِيلان. ويبدو من المعقول أنّ بقاء سقراط بأثينا بعد الحكم عليه بالإعدام، يعود إلى أنّه لم يكن يريد بأيّ حال من الأحوال، أن يُقال إنّه اتّخذ نموذجا، مريدَه المتّهم بالخيانة العظمى، الذي هرب من المدينة بعد محاكمة في الإلحاد انتهت بإثباتِ جُرمه (٤١٥ ق.م)، وانضمّ إلى معسكر الإسبرطيّين، العدوِّ اللدود، ومن ثمّ انتقل وهذه شناعةٌ لا تُقال، إلى معسكر العدوّ الأوّل لليونان، أي الفرْس.

مع ألسيبياد، أمست مسألة «الثقافة المتأخّرة» بالنسبة إلى الهلّينيّين، محسوسة: ذلك أنّها تدفع حتما الذرّية المرعبين إلى الخروج عن نواميس الموطن. لقد بدا ألسيبياد على أنّه من بين مواطنيه، المبشِّر بـ«الفرد الحرّ»، - ليس حرّا فقط بإزاء سُنن الأجداد المصفَرّة، بل أيضا بالنظر إلى واجبات الوفاء للمدينة. ومن ثمّ، تتبدّى حداثتُه المخرِّبة في واقعةِ أنّه كان يتوفّر على موهبةِ أن يكون كلَّ شيء بالنسبة إلى الجميع، - خطيبا مُلهِما كلّما كلّم الإثينيّين، ورجلَ حرب زاهدا حين يحارب الإسبرطيّين، وآسيويّا متألّقا حالما يجلس إلى طاولة الفرْس.

لقد تجسّد فيه انتصار الموضة على الأعراف والسنن: فمنذ القرن الخامس قبل الميلاد، أخذت محاكاة الراهن تتفوّق في المدينة ذاتِ الأوْجُه المتعدّدة، على محاكاة القديم. ووحده الاغتيال المدبَّرُ كان يمكن أن يُجديَ أشباح الماضي بالنظر إلى رجل من تلك القامة وذلك المنزَع: لقد نُفّذ الاغتيال في عام ٤٠٤ ق.م، باسم النزعة الامتثاليّة الطاغية في أثينا.

وفي المقابل، يشير موت سقراط الطوْعيّ-القسْريّ في عام ٣٩٩ ق.م، إلى العتَبة التي استشعر عندها «الأفراد الأحرار» الجُدد مهمّةَ تقويض السنن والأعراف القائمة منذ القِدم، باسْم مبادئ لم يُبرهَن عليها خُبريًا، ولكنّها كانت تزعم بعدُ صلاحيّةً كونيّة. هو ذا جوهر المفعول الاجتماعيّ للتنوير الما بعد سقراطيّ ولترسيخه مع قواعد المدارس الفلسفيّة. وما كان يسمّى في العصر الرومانيّ، «الغربَ» ثمّ سمّي بعد ذلك، «أوروبّا»، إنّما هو النتاج السياسيُّ لنزعة الاستشهاد الفرْدانيّ التي كان قد اعتنقها متسكّعٌ في المدينة يحبّ المحاوَرةَ، قصْد البرهنة على مشروعيّة الجديد مقدَّمةً في دارجةٍ كوْنيّةٍ، ضدّ الأعراف والسنن المحليّة البالية.

أمّ اسم أفلاطون فيذكّر بأنّ «مريدَ» شيخه «الصدوقَ» كان سيصير بعد ٣٩٩ ق. م، الشخصيّةَ المفتاحَ لتتمّة المسار الثقافيّ: ذلك أنّه قد أظهر حقّه المطلق في التدريس انطلاقا من وضعيّةٍ أنّه قد كان مريدا، ومن حيث حمل على المعلّمِ سقراط، نظريّتَه الثوريّة الجديدة، أعني نظريّة المثُل. حين ابتكر بولْس، بعد ذلك بخمسة قرون تقريبا، شخصَ «الحواريّ» لكي ينشُر في العالَم رسالتَه في الصليب، كانت مكنَةُ التنفّذ التي أنشئت لغاية التمرّد، قد اكتملت، وصارت قادرة على أن تنصُب بشاكلة لا يمكن تبديلُها، الاستثناء الحضاريَّ الذي يُدعى أوروبّا. فأوروبّا هي نتيجةُ عملٍ تقويضٍ على مرّ ألف عام، لأشكال النقل

الأبويّة، بواسطة تأثيرات مركّبةٍ من مريدين ذوي سلطان وحواريّين مُكناء،- وعليه، من أبناء يخرجون عن ظلّ الآباء ليسوقوا التقاليد في اتّجاهات غير منظورة. وما نسمّيه اليومَ، «الفردَ الحرَّ» إنّما هو المتسهلِك الأخير لأشكال التزييغ والتخريب التي لا أحد يتذكّر بداياتها. أنّ التفّاحة لا تسقط بعيدا عن الشجرة، فهذا لا وزن له طالما أنّها تسقط في الهاوية.

حتّى الميثةُ الأقوى تأثيرا في المسرح اليونانيّ، قصّة الملك أوديب، يمكن أن تُقرأ ضمن تأويل جديد، على ضوء الانهمام بخطر الاختلال الجنيالوجيّ: فهذا الانشغال يعكس تصيُّر البطلِ مسيخا، البطلَ الذي أرادت له نزوةٌ من نزوات القدر أنْ يُنجب ذرّية من أمّه التي لم يكن يعرفها بهذه الصفة. على هذا النحو، يكون قد اجترح من دون أن يريد ويعلَم ذلك، اللاتناظر المقدَّس بين الأجيال الذي يمنع تزاوجا ناكِصًا بما هو تردّ إلى هاوية الحيوانيّة، بل الأدهى من هذا هو أنّه قد عدِمَ الرويّةَ التي تحظر كلّ تناسل بين ذوي القربى من الدرجة الأولى، باعتباره سقوطا في فوّهة جحيم شواشٍ جبّار. حين يُستخَفّ باللاتناظر التأسيسيّ لمجرى الإنجاب، يُقذَف بالأفراد الّذين يغرّرَ بهم فيستهويهم الإنسال الفاسدُ، إلى وضعيّةِ البشر الأُخِر ليتحيّزوا جنبا إلى جنبا في تأيّنٍ مخرِّبٍ، ويتزاوجوا بعضهم من بعض، بدلا من أن يتعاقبوا طبقا للقوانين المقدَّسة للسُلالة.

إنّ تزاوج الأمّ والابن هو أبعد ما يكون عن مجرّد شُذوذ إيروسيّ،- فهو يجسّد قرانا غير متكافئ له قوّة أنطولوجيّة: ذلك أنّه حمّالٌ للجنون والندامة والتيه، لأنّه يجتثّ الذات من نظام التموقُع الذي للحياة. وبما أنّه يقلب التعاقب الجنيالوجيّ زمنيًّا رأسا على عقب، فإنّه يستدعي الشواشَ البدْئيَّ ليعشّش في النظام البشريّ.

بيد أنّه لا يُلام أوديب نفسُه إلاّ بالخطيئة التي تحملها عليه الحبكة التراجيديّة. فالمذنب الحقيقيّ في مأساة أوديب، إنّما هو أبوه لايوسْ الذي خان ابنه فور ولادته، وقد دفعه الخوفُ الأعمى من المصير الذي كان قد تنبّأ به معبد الديلْف. جرمُ لايوس والدافع إلى ارتكابه من جرّاء حيلة من حيل كاهن المعبد، هما مبتدأ سياق الوبال. فالأب هو الذي يُهمل في الجبل، الرضيعَ أوديب الموعود بالموت، - بعد أن أرغم الأمّ على الموافقة على خيانة الأب لابنه.

لا تتعلّق أعمق كوارث التَحْدار التي كان اليونان يُحذقون قصَّها، بمسير حياة طفل مَخون وحسب، مسيرَ حياة يتقرّر فيه السردُ الكونيّ لعودة اللقيط إلى الأصول، قوّةً خلاّقة للبُنى[1]. فهذه الكارثة تروي بخاصّة تصيُّرَ زوجِ أبويْن إلى مسيخيْن، من حيث أنّهما قد أفسدا بسلوكهما مع وليدهما، إثوسَ الاتّصال الجِنيالوجيّ. بعد أن استثار الزوج المخرِّب الذي كان يجلس على عرش طيبة، الإواليّةَ التراجيديّة، حُقَّ عليه أن تستدركَه تبعاتُ فعلته الشنيعة[2]. ذلك أنّ رواية بقاء الطفل المهمَل على قيد الحياة بكيفيّة تشبه المعجزة، ليست فقط إخراجا للشكل الدائريّ للقدر المحتوم، الذي يُستدعى في كثير من المسرحيّات القديمة، بل تذكّر أيضا بحقبة كان ما يزال يسهل على الآباء فيها أن يقتلوا أبناءهم، ولا سيّما في حالة تشوّهات خلْقيّة أو مع وأد البنات الوليدات. وإذا كان لايُوس قد لقي حتفه في مضيق، وكانت جوكاستْ قد انتحرت شنقا، فإنّ هذين المصيريْن لا يعبّران البتّة عن فكرةِ عقاب:

(١) وهذه خطاطةٌ غالبا ما تُستعاد في الأدب السرديّ مع الأولاد المفقودين الذين يُعثر عليهم، واليتامى الوهميّين، والأطفال الذين يُتبادَلون.

(٢) أنظر: مانيس شبربر، «في بؤس السيكولوجيا»، ضمن: **مقالات في تاريخ العالم اليوميّ**، فينّا/مونشن/زوريخ ١٩٨١، ص. ١٩٣: «ما كان أوديب ليقتل أباه، لو لم يكن الأب قد قوّض روابط التساند الضروريّة بين الأجيال.»

فقط يجب أن تكون نهايتُهما المرعبة شهادةً على نفوذ المعبد وسطوة القدر التي لا رادّ لها.

ماذا نكتشف إذن، على هامش التلويحات الأوغسطينيّة، وحالما نتعقّب المصادر الأولى للفساد؟ اللافت ههنا هو ما يوجد لدى الأبويْن وقد تملّكهما الخوفُ، شكلَ معرفة مرَضيّة مسبَّقة تدفعهما إلى إنكار ذرّيتهما. وإنّها الخشيةُ المتعجّلِةُ من الوُلْد غير المتوقَّع هي التي تقوّض من الداخل، المتَّصَل الجِنيالوجيّ. فالبنسبة إلى طبْعيْن من رهْطِ لايوس وجوكاسْتْ، تفضي نصفُ معرفة يختلط فيها الخوفُ بالضيْق، إلى فعلِ إسقاطٍ هدّام سترتدّ تبعاتُه عليهما. وإنّها في نهاية المطاف، لمحافظةُ الأبِ على نفسه دون سواها، وعلى حساب الابن الذي بصفته عامل وبالٍ، هي التي تدفع إلى ذُروته، قلبَ العلاقات الطبيعيّة.

إنّهم أيضا الشعراء اليونان هم الّذين أدركوا جوهر «الخطيئة الأصليّة» بعمْقٍ لم يبلغْه قطّ لا الرواة اليهود ولا الرواة المسيحيّون. لقد كانوا يعلمون أفضل من غيرهم، من السابقين عليهم كما اللاحقين، وباستثناء شكسبير **الملك لير**[١]، قصّةَ الآباء المغشيّة أعينُهم المضطربين الّذين حرّكت خياناتُهم لأبنائهم، إواليّةَ القدر الهدّامة. ذلك أنّ الّذين فتحوا الفجوةَ التي ستؤدّي ذات يوم، إلى انحلالِ كلّما سلالةٍ، إنّما هم وحدهم في المقام الأوّل، الآباءُ الغامضون، الخوّانون، الفزِعون، الأنانيّون، عديمو العقيدة، العاجزون عن محبّة أيّ ذُرّيةٍ كانوا. وإذا كان فرْض أوغسطينوس في الخطيئة الأصليّة لا يمكن ترجمته في مجمله، إلاّ باعتباره أثرا للفاصل الذي ما ينفكّ ينفرج ما بين الأجيال، فإنّ خيانة الآباء لأبنائهم يجب أن تُعتبَر العامل الأظلمَ في انفراط الفاصل بين القُدماء والأحداث.

---

(١) أنظر ص. ٤٢٢٠-٤٢٦ من هذا الكتاب.

ولا ريب أنّه لن نتفهّم يوما مّا، بما كانت مشروطةً قراءةُ زيغموند فرويْد المغلوطةُ لميثة أوديب، القراءةَ التي ذاع صيتُها عصرئذ. لعلّها كانت قراءةً يهودَانِيّةً لميثة يونانيّةٍ في الفاصل الجنيالوجيّ. فسوء الفهم كان مبرمَجا بحرص شديد منذ العصر القديم، وفرويد نفسُه كان مستعدًّا للانسياق إلى الوهم الذي كان المعبد قد دبّره بليل. وحتّى اليونان، الضحايا الأُوَل والمستهلكون الأوّل للوهم الأوديبيّ، كانوا سيستطيعون كشف النقاب عنه لو جنحوا إلى بعض حصافة: من هذا المنظور، أوديب لم يقتل «أباه»، بل أزاح من الطريق، سائقا متعجْرفا لم يحترم الأوْلويّة. وأوديب لم يتزوّج قطّ «أمّه»، بل أرملةً جذّابةً سياسيًّا، وحلّ إلى جانبها في المحلّ الشاغر على رأس العائلة الحاكمة. ولقد صار والداه بالتبنّي منذ وقت طويل، أبويْن حقيقيّيْن؛ أمّا أبواه البيولوجيّان فلم يعودا سوى ظلّيْن بلا جوهر. لم تخطر ببال أوديب، في أيّ لحظِ عيْن، تصفيةُ أبيه أو أن ينجب من والدته ذرّيةً لن يكونوا أبناءه وحسب، بل سيكونون إخوة وأخواتٍ له. وإذا نظرنا في الأمر عن كثب، أوديب نفسُه كان بعدُ وبالتمام، أوديبا-مضادًّا: كانت دسائسُ القراءة المغلوطة ومكائدُها على مرّ ألف عام، قد جمّدتْه في الفخّ الذي صار يُعرف كلاسيكيّا في القرن العشرين، بعُقدة أوديب. ولا شكّ أنّ هذه الميثةَ التي نجحت بكيفيّة محتومة، كانت من البداية، خرافةً نشرها كهنوت معبد دلْف، واستعانوا بها لاستعادة النفوذ المتقهقِر للمعبد. أوَ لمْ تكن ميثة أوديب إلاّ دَسيسةً للبرهنة على أنّ المعبَد هو دوما على حقّ؟ وفضلا عن ذلك، هي تضع حيلةً في أوّلِ تنويرٍ مضادّ كان يريد مع مطلع الثقافة العقلانيّة اليونانيّة، استعادةَ جلالةَ القدَر المظلَّمة.

الشيء الوحيد الذي حجب وجودَ ابنِ طِيبة، هو أنّ أباه المتطيّر كان يريد قتله. ولو كانت توجد «عقدة أوديب»، لكمُنت بالضرورة، بالنسبة إلى الطفل الذي لا حيلةَ له، في الخوف من أن يقتله أبوه

الخوّان. وإذا التفتنا صوب القرن العشرين الذي كان أيضا باعتباره إِلْدورادُو أنصافِ الحقائق، عهدَ التحليل النفسانيّ، فإنّه للمرء أن يسّاءل كم جريمة كان بمقدور أولئك المحلّلين الذين لا يُحصَوْن، أنْ يرتكبوا لتبرير تلك الساعات كلِّها التي تنقضي في مطاردة فاعلي جرائمَ لم تُرتَكَب أصلا.

٤. نغِيلُ الله: يسوعُ وَقْفا

كان المسيح لقيطا، أمّا أمّه فتُعْوزها الاستقامة.
كرستوفر مارلُوْ

ومع ذلك، لم تصدر المهاجمة الأوْفقُ من بين مهاجَمات نظام الأشياء الأبويّ، عن التنوير السفسطائيّ-المسرحيّ الذي انتشر في المدن اليونانية في القرنيْن الخامس والرابع ق.م، بل عن طائفة يهوديّة كانت تنشط في البداية من دون أن تلفت الأنظار، في القدس ودمشق، وكانت تستشهد بشافٍ معجزة ينادي بملكوت الربّ ويحمل اسم يسوع (يشُوعَ) بن يوسف، كان الرومان قد أعدموه، على الأرجح، سنةَ ٣٠ من تاريخنا الميلاديّ. أنّ هذا الرجل كان مقاوما لروما أو أنّه كان قد اكتفى بالدعوة إلى انقلاب روحيّ، فإنّه ولا ريب قد نُزّل منزلةَ المُبلْبِل مُثيرِ القلاقل. وبعد إعدامه أطلق على هذا الداعية الاستثنائيّ، لقبُ «الرسول اليهوديّ» الذي بعد نقله إلى الهلّينيّة، صار «كريستوس»، المسيح. وتأسّس عن «كريستوس» هذه اسمُ الحركة الدينيّة التي تؤثّر روحيًّا إلى اليوم، بحواليْ المليارَيْن والمئتيْ مليون من التابعين لها الذّين يحملون شتّى الألقاب، على أكثرَ من ربع سكّان الأرض.

مع انتشار الانشغال بالوهم المقدّس وأسْلَبَة الورَع عند تصنيف

أقدم الوثائق عن وجود المدعوّ كريستوس ومذهبه، أعني رسائل بولس وأناجيل **العهد الجديد** وتاريخ الحواريّين، صار من المحال كليًّا، أن يكوّن المرء فكرةً واقعيّةً عن 'أصلِ' ظاهرةِ يسوع،- بقطع النظر عن واقعةِ أنّ صناعةَ «المختصّين في العهد الجديد» تنزع إلى اليوم، في تأسيس تبرير لوجودها، إلى مجاوزة ما هو ممتنِعٌ فيلولوجيًّا، لكي لا نتحدّث عن الجوْلات والصولات الأخيرة للبابا اللاهوتيّ بِنِديْكت ضمن مملكة الـ«تقريبًا» المحض، في ثلاثة مجلّدات.(١)

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الخلَف لا يملك البتّة صورة حقيقيّة عن أصل كريستوس ومظهره ووجوده وفعله، بل لا يملك إلاّ طبقةَ ألوان تغطّي طبقةً قديمة من «المعطيات»، وطبقات ألوان أخرى تحجب طبقاتِ ألوان، فإنّ السبيل الوحيد إلى إعادة تشكيل الموادّ الابتدائيّة يتمثّل في التقديم الحذر لبعض المواضع من الوثائق الشرائعيّة التي يتبدّى فيها بعض صباغٍ للمادّة الأصليّة من تحت الصور التي تغطّيها عن تحيُّز.(٢)

وتُعدّ من بين تلك الصور، الإشارات التي يقدّمها الإنجيليّون عن النّسب الغامض للطفل يشوع. والظاهر أنّ أشكال الزّيَغان النِسابيّ التي تلازم ظهوره، كانت معلومةً في البلاد كلّها، في أثناء مدّته، على منوال

---

(١) يوزيف راتسنغر، بنيديكت XVI، **يسوع أصيل الناصرة**، استهلال. قصص الطفولة، فرايبورغ، ٢٠١٢؛ القسم الأوّل: من التعميد إلى التجلّي، فرايبورغ ٢٠٠٧؛ القسم الثاني: من الدحول إلى القدس إلى البعث، فرايبورغ ٢٠١١.

(٢) تتحاشى قراءة الآثار هذه، الفرضيّات التحليليّة-النفسانيّة الذائعة التي تكوّن على سبيل المثال، أساس الكتاب اللافت لكريستوف توركس، **رؤيا يسوع. تحليل نفسانيّ للعهد الجديد**، شبرينغه ٢٠٠٩. فهي تهتدي بالإشارات الجنيالوجيّة دون سواها. ولا ريب أنّ هذه الإشارات تُصنَّف هي أيضا، باعتبارها «بقايا واقع» حُملت بعيدا في مسار نسج الخرافات، ولكن بالرجوع إليها، لا تُزعَم إعادةُ تشكيل «عمل رؤيا» يسوع، ولا عمل الهلْوَسة عند أتباعه.

الشائعات، ومُذ أخذ الناس يردّدون عنه أخبار معجزات إشفائه للمرضى، ونبوّاتِه الصادمة. وبعد عقود من ذلك، كوّنت هذه الإشارات عنصرا راسخا جدّا في صورة كريستوس حتّى أنّه تعيّن إدماجُها ضمن اختراع وابل الأساطير التي أخذت تتكاثر وتغطّي الذكريات التي كانت تُحمَل على الرجل بعد مماته،- في الأحاديث داخل الجماعات الأولى كما في الكتابات واللوحات التبشيريّة اللاحقة. فبواسطة العمل الأسطوريّ-الإنشائيّ لأجيال مؤمنة وأخرى تريد أن تؤْمن من غولْغاتا إلى نيقيّة، يمكن إعادة تشكيل آثار زُيوغ النّسَب،- من سلامِ الملاك المُريب علامةً على طريقة في الإحبال بديلة، مرورا بالسؤال الساخر الذي طرحه معاصروه: «أَمِنَ الناصرة يخرج شيء صالح؟» (يوحنّا، ١، ٤٦)، إلى الجُمل الرمزيّة المشحونة بلاهوت الطلاسم: وُلد من الآب قبل الأزمنة كلِّها. ويحقّ للمرء أن يؤكّد أنّ المسيحيّةَ الأولى في مُجملها، من المركز اليسوعيّ إلى الهامش الفلسفيّ-العقَديّ، تكوّن عملا واحدا على ترتيب الزيْغ النِسابيّ الذي كان يتعلّق بالشخصِ المفتاح،- ابتداءً بتحويل الغياب الفعليّ للأب إلى وعي بالرسالة يثيره قربٌ متخيَّل من الآب، ليبلغ ذروتَه في أشكال الجرأة المنطقيّة والأنطولوجيّة التي للاَهوت الثالوث، من الآباء القباذق إلى هيغل وبارث، مرورا بأوغسطينوس وتوما الإكويني. فهم الذين صعّدوا فكرة النّسب الواصِل إلى الله ليجعلوا منها مركز ثالوث مُلغِز.[1]

وعلى الأرجح، تنتمي إلى الأصْباغ الحقيقيّة التي نجدها في ما رسمته الأناجيل صورةً ليسوع، تلك المواضعُ التي تشي بالمفعِّل المضادِّ للأسرة الذي أظهره للعيان يسوع الواعظُ مذ بدأ خطيباً في الناس،- ابتداءً بالقول المخرِّب: «ما لي ولكِ يا امرأة؟» (يوحنّا

(١) أنظر: غِسْبرت غراشكه، **الثالوث الإلهيّ. لاهوت ثالوثيّ**، فرايبورغ ١٩٩٧.

٢، ٤)، الذي كان يصرف به أمّه عنه في عُرْس أقيم بقانا في الخليل، وانتهاءً إلى الصمت المطبَق الذي لزمه الرسولُ طوال حياته، في ما يتعلّق بأبيه البيولوجيّ، صمتا يحسُن حقّا بالمرء أن يصفه بالنعت المتداوَل: «بليغ».

لا يستطيع رجلٌ يُدعى يوسف يُفترض أنّه أنجب المخلِّص في ظلمةِ ليلة يهوديّة، أنْ يكون له أيُّ سهم في العرض اليسوعيّ الصرْف، مع أنّ المخيال المسيحيَّ اللاحق فعل كلّ شيء على مرّ ألفيْ عام، ليملأ ذلك الإسقاطَ بصور عن حياة العائلة المقدَّسة. ففي الصدْع البدْئيّ سيكتب الإنجيليّون الإزائيّون بعد ذلك بثلاثة أرباع قرن، تتِمَّاتٍ خياليّة،- ومَتّى هو الذي سيفعل هذا من دون أيّ تدقيق، من حيث يزعم العلمَ بأنّ ملاك الربّ قد ظهر ليوسف في الحلُم ليُخبره بهذه الوضعيّة المُربكة: زوجتُه مريم حبلى، ولكن لا ينبغي أن تخامره الشكوك: «ذلك أنّها حُبلى من الرّوح القُدس» (متّى، ١، ٢٠)،- ومن ثمّ يتحوّل يوسف إلى أوّل المؤمنين، من حيث يبيّن كيف لا يطرح المرءُ أسئلة إضافيّة.

وفي المقابل، ثمّة إشاراتٌ مبثوثة تدعّم فكرةَ أنّ يسوع الذي ترعْرع ابنا لأمّه عنيدا، ووجيها يهوديّا يعلّق أسئلته على الوجود، كان منذ وقت مبكّر نسبيّا، قد تفرّغ لشكل مزاجيّ من ارتجال الشعر. وهذا يظهر للحْظ عيْن، في مشهد غريب سيكون الطفل ذو الاثني عشر عاما قد وصف فيه، معبَد القدس بـ«بيت أبيه»، أمام نظرات الأبويْن التائهيْن في الحيْرة. وتكشف هذه القصّة هي أيضا، ما هو على الأرجح نواةٌ نادرةٌ تتضمّن أثرا لذكرى فعليّة، على الرغم من الختْم المشبع تأسيسيّا الذي يحجبه. فهذا سيعني أنّ يسوع الشابّ سيكون بالأحرى قد عاش ابنا بالتبنّي حَذا أمّه البيولوجيّة وعشيرها المقبِل، «النجّار» المريب الذي كان في الحقيقة عاملا في البناء (تِكْتونْ)، ابنًا لم يكن يرى أيَّ علّة

تدفعه إلى التقرّب من الأبويْن اللّذين يكادان لا يقدِّمان بما هما كذلك. إذ أنّه كان قد اخترع لنفسه في تلك الحقبة، أبا مناسبا ذا هيْبة وإن كان غيرَ مرئيّ، كان ينْماز بكونه في مأمن من كلّ افتراء وقذْف. ثمّ وضع بعد ذلك وفي ما يخصّه، تتمّةً للوالد الباهر المتعالي، منظومةَ قُربى تتكوّن من إخوان وأخوات يشاركونه رؤْياه ويساعدونه في الجهود التي يبذلها ليضع حدًّا نهائيًّا لما يثيره غموضُ النّسب الفعليّ أشكالَ ارتباك وإقلاق.

من منظورٍ تاريخ السيرة، كانت التوليفة الشعريّة-الإنشائيّة ليسوع الشابّ، ستكون جائزةً بقدر ما ستكون نسيقةً من حيث ديناميّة الأفكار. حيث يمّحي الأب الفعليّ تحت ملامح غامضة، أو يغيب كليّا، يمكن أن يتحرّك لدى الابن، مسارٌ يملأ بطاقتِه الشعريّة-الارتجاليّة، الحيّز الشاغرَ في الفضاء النفسيّ. ويمكن أن يصدُق على يسوع ما كان قاله بيير لوجونْدر عن الوظيفة الأبويّة للدولة الكلاسيكيّة في أوروبّا القديمة: لقد صارت من حيث استأثرت لنفسها بالكتب المقدَّسة، «ابنةَ النصّ»[1]. ويمكن أن نقول: لقد رسم يسوع لنفسه حياة ابنٍ عصاميّ.

لقد وقف ما لا يعدّ ولا يُحصى من الشرّاح، سواء منهم الفيلولوجيّون أو الورعون[2]، عند التفصيلة التي تنقلها الأناجيل، ومفادها أنّ يسوع سيكون قد نادى «الآب الذي في السماء» بعبارة نداء الطفل الآراميّة '[يا] أبَتِ' [أبّا]، وبخاصّة في صلاته بجَتْسيماني كما يرد وصفه في مرقس (١٤، ٣٦)، لينتهي الأمر بعامّة إلى أنّ الرسول الشابّ كان يؤمن بأنّه الـ«مقرَّب» من الله. وبما أنّه يعسُر اختراع مثل هذا الملمَح المزاجيّ، فإنّه من المرجّح التسليم ههنا أيضا بأثَرٍ لمعاينة

(١) بيير لوجوندر، أبناء النصّ. في الوظيفة الأبويّة للدولة، فينّا/برلين ٢٠١١.
(٢) ومثاله يوحنّا بولس الثاني في مقابلة عامّة بروما، في ٣ مارس ١٩٩٩.

أصليّة. قد تشهد طفوليّة نداء الربّ على أنّ يسوع قد تحاشى إلى حدّ بعيد، الدخول في دائرةِ عظمة لا تنفصل عن المفهوم اليهوديّ للّه، لكي يتنزّل بدلا من ذلك، بإزاء الربّ الذي في السماء، في المنزلة الحميميّة للإبن المدلَّل. وسيجد نفسه بمقتضى هذه الحيلة، في وضعيّة الابن المفضَّل، لا بل الابن الأوْحد الذي كان بإمكانه أن يفرط في الاستفادة من الطيبة الأبويّة التي كانت تعْدل الضعف. ولا ريب أنّ صفات المتعالي العظيمةَ والمرعبة قد ظلّت مخفيّة في الحوار الباطن بين الابن غريبِ الأطوار وبين الأب؛ إذ أنّها لم تظهر إلاّ بعد ذلك في وعيدِ الرسول بالقيامة نهايةً للعالَم، ولكن هذه المرّة بملامح عنف موجَّه إلى الخارج يزعزع كلّ ما هو قائمٌ في العالَم.

ويمكن أن نربط بين اعتبارات مماثلة وبين منقلَبات أسطورة التعميد حسب مرقس ١، ١١. وعندَ مرقس سيكون صوتٌ قد ارتفع فوق يسوع المعمَّد لحظةَ خروجه من ماء الأردن: «أنت ابني الحبيبُ، بك رضيتُ». في هذا المشهد، أخذ الرواةُ المتأخّرون بعين الاعتبار عصبيّة يسوع حين يتعلّق الأمر بالأب، حتّى أنّ الله قد استُدعي ليقوم بنفسه على فعل «تبنّي» الشابّ، - فكيف سيُؤوَّل على غير هذا المنوال، أنّه يخاطبه بعبارة «الابن الحبيب»؟

في واقع الأمر، لم يكن من الممكن تفهُّم ظاهرة يسوع، من منظور معاصريها كما منظور التابعين مباشرة، من دون الرجوع إلى أنموذج التبنّي الذي لم يكن فضلا عن ذلك، ذائعا في اليهوديّة القديمة. فهذا الأنموذج كان يبدو مناسبا جدّا للإحاطة بهَجَانة علاقة ابن-أب القائمة ههنا. وما يستنتجه المرءُ من البسْط اللاحق لهذه الثيمة المثيرة هو أنّ الزيغ النِسابيّ البذْئيّ لم يكن بالإمكان تخفيفُه قطّ. ذلك أنّه تجلّى من خلال أساطير «واقعيّة» كانت قد انتشرت منذ القرن الثاني، داخل «أوساط» اليهوديّة المنشغلة بالأمر، أساطيرَ تقول بأنّ جنديّا رومانيّا

متمرْكزا في فلسطين، يُدعى بانْثيرا، كان يكون والدَ يسوع، - وهذا تجنٍّ كان قد حوّل الأمّ إلى متواطئة، بل إلى مومس جُنْد. ولقد ارتقت هذه الأساطير على الصعيد اللاهوتيّ، لتطال غرائبَ العلاقات الثالوثيّة بين الربّ الأب والربّ الابن وصدورِهما المشتَرَك المعزّي، أي الرّوح القدُس. ذلك أنّ الشوائع الابتدائيّة هي مثْلها مثل الروايات البارعة، استقْطارٌ للحيْرة التي يثيرها نسب يسوع، وتنشأ في جزء منها، عن العدوانيّة، وتهدف في جزء آخَرَ، إلى التعْلية. ففي حين تستجيب شائعةُ بانثيرا لحاجة الإذلال والتحقير، يرتفع الميلُ إلى التعلية إلى قمم مجهولة في مذهب الثالوث المقدّس. وبالفعل، في المسيحيّات الثالوثيّة، يمكن أن يُرفع الابن بمقتضى جنسٍ جديد من ميتافيزيقا العلاقات، إلى قطبٍ جوهريّ محايث للحياة الإلهيّة الباطنيّة، - وهذا ما يبدو أنّه يتناسب إلى حدّ بعيد ويقطع النظر عن السلب الفلسفيّ للرسالة الابتدائيّة، مع الأقوال غير النظريّة كليًّا ليسوع عن نفسه في ذرْوة إيمانه بسلطة نبوءته.

لا يعرى إقحامُ ثيمة التبنّي في المركّب الأبويّ اليسوعيّ مع مشهد التعميد في نهر الأردن، من أسباب التصديق من منظور تاريخ الأفكار. إذ أنّه بالإمكان أن نفترض عند متّى والمصنّفين الآخرين للأناجيل، وبعد مئة عام من الحضور الرومانيّ في يهودا[1]، معرفةً معيَّنة بنظام التبنّي الساري في روما. وفضلا عن ذلك، يمكن أن نعاين إحاطتَهم بهذا النظام، من خلال المزْمور الثاني، الآية السابعة: «أنت ابني، أنا

---

(١) هذه الضاحية المتقلقلة التي غزاها بومبيه في عام ٦٣ ق.م، كانت قد ضُمّت إلى الإمبراطوريّة الرومانيّة مدّةَ حواليْ مئة عام في عصر يسوع؛ وكان السلطان اليهوديّ هيرودُ («الأكبر») قد تولّى فيها بين العام ٤٠ ق.م والعام ٤ م، مقاليد الحكم ملِكا إقطاعيًا. لو تعيّن أن يقع «قتل لطفل ببيت لحم»، لجرت هذه العمليّة بالضرورة قبيْل موت هيرود وقبل مولد الابن المختار بوقت قصير.

اليوم ولدتُك»[1]. مع هذه الجملة المنسوبة إلى يهْوَه(*) [الربّ]، احتلّ الشكل الذهنيّ لإنجابٍ ثانٍ مكانة راسخةً في الشعيرة اليهوديّة، وإذا كان الحاخام الأكبر كما يعتقد العبرانيّون، يتلو هذا القولَ عند تتويج ملوك اليهود، للإشارة إلى 'يهْوَه' نفسه بصفته أبا ومتبنّيا للسيّد المسيح، فإنّه من الممكن أنّه قد وَجد منقولا إلى الصحراء، تطبيقا مّا في سياق مُسارّة تعميديّة توطّئ لملكوت الربّ الذي كان يقترب. هو ذا ما قد يُثبت معايَنةً أنّ السماء إذا انشرحت، تميلُ إلى ألاّ تستشهد إلاّ بنفسها.

من يبحث عن أدلّة على نبرة النزعة اليسوعيّة المضادّة للعائلة ومداها، سيجدها من دون كثيرِ عناء، وعلى الرغم من الطبقات الكثيرة التي تغطّي الذكريات التي احتفظ بها الإنجيليّون عن المسيح. إنّها بخاصّة الغرائب الواردة في أقوال يسوع التي كانت تتحدّى بكيفيّة مّا، التزييف، هي التي تكشف بقدر كاف، التوجّهَ الصادم للرسائل التبشيريّة الأصليّة. ونذكر في المقام الأوّل، القولَ المشحونَ أعراضاً الذي سيكون يسوع حسب متّى ١٣، قد نطق به في تقريعه الحادّ للفرّيسيّين:

«ولا تدْعوا أحدا على الأرض، يا أبانا، لأنّ لكم أبا واحدا هو الأب السماويّ.»

وبما أنّ هذا التوبيخ الرادعَ لاستعمال تسمية «أب» يبدو قريبا جدّا من حظْر لقبيْ 'حاخام' و'سيّد'، فإنّه سيكون بديهيّا أنّ تلك

---

(١) «إنّي أخبِر من جهة قضاء الربّ: قال لي: أنتَ ابني، أنا اليوم ولدتُك. إسألْني فأعطيك الأممَ ميراثا، وأقاصي الأرض ملك لك.»؛ [٩] «تحطّمهم بقضيب من حديد، مثل إناء خزف تكسرهم.»

(*) ونظرا لعدم إلمامنا بدقائق هذا السجلّ العبرانيّ، استشرنا ههنا صديقنا معزّ مديوني. وفي ما قال لنا، أصل يَهْوَه: أنّه يُنادى عند اليهود بـ: يا هو هو.

الاعتراضات تعبّر عن موقف للتسلّط مضادٌ. مذّاك، سيتعيّن كما يشدّد يوحنّا على ذلك، أن تظلّ التسميات التقليديّة محظورةً، لأنّه وحده المسيح دون سواه، هو خليقٌ بأن يُسمى بها. وبالطبع، لافتٌ ههنا المقصد المغلّط الذي يرِد في شكل نبوءة متأخّرة: يفرض الإنجيليُّ الذي لم ير قطّ سيّده، أنّ الرسول يسوعَ كان يحملُ بعدُ في أثناء مدّته، لقب كريستوس الذي أسنِد إليه في وقت لاحق.

وظاهرٌ المغزى ممّا يقول به متّى ويوحنّا: لا بدّ أن تُستبعَد تسمية «أب» من الأرض بعد أن كان يسوع قد وسّع تصوّره الفوقأرضيّ للأب ليشتمل على دائرة أتباعه. ومن ثمّ تُعطَّل جميعُ الألقاب التي تشير إلى النفوذ، - 'أب'، 'حاخام' و'سيّد'، لأنّ الامتيازات القديمة، أعني أن يربّي ويعلّم ويشرحَ الكتابَ، قد نُقلت كلُّها إلى الابن ذي السلطان المطلق، أي إلى الذي على علاقة حميمة مع الربّ. ويلخّص الانجيل الأكثر هجوميّةً، إنجيلُ يوحنّا، ذروةَ نقلِ النفوذ، بعبارة: «أنا والآبُ واحد» (يوحنّا ١٠، ٣٠)؛ وهذا ما يكثّف نقد يسوع للفرّيسيّين ليجعل منه سجالا مفتوحا ضدّ اليهود. وبالفعل، يرِد عند يوحنّا، أنّ يهودا غاضبين قد يكونون رفعوا حجرا ليرجموا يسوعَ عقابا لتجْديفه. وأمّا منتهى التقرير فبيّنٌ: مَن يريد قتل «الكلمة» التي تنطق من نفسها، إنّما هو ضحيّةُ العمى الأحتَم.

يتّضح ممّا قيل لماذا لم يُنتج مركّبُ نسبِ الواعظ الجديدِ، مع أنّه يُعوِّض بارتجالٍ إنشائيٍّ، سوى تخريب فوضويّ للُعبة اللغة الدارجة في الشعائر اليهوديّة. إذا كانت اليهوديّة السابقة قد تأسّست على ممارسة مسافة الكتمان بين الله والانسان، فإنّه قد تعيّنت فجأة إعادةُ المفاوَضة في مسألة المسافة الصحيحة، - بنيّةِ اختصار باطنيٍّ محدَث للمسافة بين القطب المتعالي والقطب البشريّ، حدَّ اتّحادِهما. ولا ريب أنّ المؤسّسة النفسيّة-السياسيّة-اللاهوتيّة للنُبوئيّة التي كانت في سياق

الإرث اليهوديّ المكتوب، قد ترسّخت ضمن التنوّع، من موسى إلى إشَعْياء، ومن أرْمِيا إلى مَلاخيا، قد أقرّت بأنّ مهمّة نشر الكلمة الإلهيّة قد تغلغلت في وسيط الخطاب البشريّ. ومن ثمّ، كان هذا الشكل في استعمال البشرِ حمّالين للرسالة المتعالية، يتضمّن دوما وعيا بمسافة سحيقة يُفترض أنّها تفصل بين الوسيط البشريّ وبين المرسِل. وإلى ذلك الوقت، كان المرء يفزع من محاولة أن يُجاز للوسيط البشريّ التحرّكُ في الاتّجاه المعاكس، أي في اتّجاه الإلهيّ.

يحمل الربّ اليسوعيُّ أبًا، وعلى ما يبدو، لأوّل مرّة، في تاريخ التوحيد الذي كان ينضج، إمكانَ حركة سيكوثيولوجيّة، في اتّجاه مزدوج. إذ أنّ لفظ 'ابن' يتحوّل إلى شَفرة تدلّ على جواز الاتّصال اللامحدود للمرسَل إليه بالمرسِل،- بل إنّه يتطوّر ليصير دليلا على الحضور الفعليّ للمرسِل في حامل الرسالة وفي الرسالة. ومن ثمّ، يحقّ لحامل البُشرى المشحونة بالربّ أن يتأوّل النصوص بحسب الرّوح لا بحسب الحرْف،- وهذا ما يُفضي إلى وابل من التدخّلات يحطّم القانون. لكن، أوَ لا يكون القانون القديمُ من منظور الموحى إليه، إلاّ جُمّاع قواعد بائسة لم يعُد من الممكن منذ وقت طويل، إدراكُ معناها الحقيقيّ؟ فهي تقدّم لممارسي الشكل اليهوديّ للسخرية، أي للفرّيسيّين، مناسبةً لمواصلة خطابهم المزدوج إلى ما لا حدّ له: هي تصلُح للإيهام بأنّ ما كان قد صار منذ وقت طويل، غيرَ مفهومٍ وحياةً لا تُطاق، إنّما هو نهجُ سلوكٍ يمكن أن يعتَمد راهنا،- إلى أنْ يكوّنَ في نهاية المطاف، الإيهامُ بالمعنى المعنى نفسَه.

إنْ لم يبرهن العهد الجديد هو أيضا على أيّ شيء آخَر، فهو يبرهن على الأقلّ وبلا لبس، على أنّه منذ العصر الوسيط، لم يكن بمقدور المرء أن يعتنق «دينا» من دون تدبير ذاتيّ للخُلْف. لكن لم يكن كلّ خلَفٍ مستعدّا للدخول في هذه اللعبة المُضنية من دون اقتراح أشكال

مراجَعة. وما سمّي بعد ذلك، مسيحيّةً إنّما كان في البداية، تمرّدا على سخرية المتبحّرين في العلم.

من المنظور السيكولوجيّ-التاريخيّ، يرتبط ظهور يسوعَ أصيلِ الناصرة الذي لا أب له، وأكثرُ عِيال تاريخ العالَم إرعابا، بشكل جديد للشخْصَنة ينتُج عن كون الأب الذي يُنجَب بارتجال إنشائيّ، يحلّ مباشرةً في الابنِ الموحى إليه. ويستهدف النموذج المسيحيُّ في التمسّك بالشخصيّة الوسيط، الحضور الفعليَّ للأب الأعلى في الابن الأعلى. أيّاً كان ما يفعل الابن وما يقول، فإنّه على إيقانٍ من أنّ الأب هو الذي يقوله ويفعله بواسطته، حاضرا وراهنا. ويلخّص يوحنّا هذه الواقعةَ في صياغةٍ مفادُها أنّ الكلمة صارت لحما وأقامت بيننا(1).

من بين الفاعلين ضمن الجيل اللاحق، لا أحد تفهّمَ التحوّل إلى الشخصنة عن طريق الارتجال الإنشائيّ وما يتضمّنه إمكاناتِ ابتكار، أفضلَ من بولسْ، المتزمّتِ المعارض قديما، للمسيحيّة، حين نقل بلا تردّد، في رسائله إلى الجماعات المسيحيّة في المتوسّط وآسيا الصغرى، خطاطة الحُلول التي بسطنا أعلاه والتي استوعبت أشكالا قديمةً للوسائطيّة الشخصيّة، لينزّلها على صعيد العلاقة بين كريستوس وبينه هو بالذات بصفته حواريَّه المفضَّل. وتتبدّى ذروةُ صياغة الخطاطة المبدَّلة للشخصيّة في جملةٍ مشحونة بالإحالات ترِد في الرسالة إلى الغلاطيّين:

(1) يوحنّا، ١، ١٤. تشدّد عبارة 'مُنوغِنِتوسْ هيوسْ' [الابن الوحيد/الأوحد] من الرسالة الأولى ليوحنّا (٤، ٩)، على الرابطة المميّزة بين الأب الإلهيّ والابن البشريّ، سواء نقلنا 'مُنوغنتوس' بالـ'وحيد' (لوثر) أو الـ'أوحد' (إنجيل أورشليم). وسيتمسّك بها اللاهوت الغنوصيّ اللاحق في تساوي الماهيّات، اللاهوت الذي ستتجاوزه بعد ذلك بوقت طويل، النظريّةُ الكلاسيكيّة في الثالوث.

«مع المسيح صُلبتُ، فما أنا أحيا بعدُ، بل المسيح يحيا فيّ.»(١)

بقفزة جَسورٍ في المحاكاة الحرّة يُستدعى الابن الأعلى المبعوث ليحلّ في الحواريّ الأعلى. ويتجلّى في هذا الموضع الكلاسيكيّ للوسائطيّة المسيحيّة بأكثر وضوح من أيّ موضع آخرَ، تحوّلُ بنية الروحيّ الذي يساوق المنقلَب في اتّجاه نمط الحياة المسيحيّ.

من يدّعي بعد هذا، حياةً مرصودة للحقيقة، يجب عليه أن يتوخّى في هذه، التحوّل الروحيَّ التامّ. وتجد الاستحالةُ ضمانها المقدَّس في فعل التعميد. وحين لا يكون هذا الفعل كافيا لختم التحوّل الروحيّ، يبقى للمؤمنين منذ ظهور آباء الصحراء المصريّين، إمكانُ الدخول في نمط العيش النُسْكيّ أو الديريّ الذي كان يحمل في لغة المسيحيّة الغربيّة المبكّرة اسم 'روليغيو' [دَيْنٌ رباطٌ]،- وفي هذا تبديلٌ لمصطلح تقنيّ يتعلّق بالتعديل الشعائريّ الرومانيّ، للتشديد على مصالح مسيحيّة تدور حول ملفوظٍ ذاتيّ لاهوتيّ أعلى. وفي كلّ الأحوال، يتضمّن تغييرُ ما بالنفس على المنوال المسيحيّ، تغييرا للذات كليًّا، تستبدل فيه الذاتُ الدنيويّة أناها المكوَّنَ طبقا لقوانين سيكولوجيّة محايثة، بهُوَ متعال،- شغف أرضانيٌّ يُعوَّض بانْفعال ما بعد طبيعيّ.

ههنا، على أرض الغرب ومن منظور تاريخ الحضارات، تنفصل لأوّل مرّة(٢)، سيرورةُ الأجيال عن الانجاب الطبيعيّ وعن التسلسل الكلاسيكيّ لأشكال النقل المشروعةِ أب-ابن، لتتحوّل إلى نظامِ استخلاف روحيّ محض يخلُف فيه الأبناءُ الابناءَ من دون أن يجوز أو

---

(١) غلاطية، ٢، ٢٠.

(٢) لكي لا نتكلّم الآن، عن سلسلة الأشياخ والمريدين في الدائرة البوذيّة التي كانت تنتج في عصر حدوث دراما يسوع، ومنذ أربعمئة عام على الأقلّ، شلّالاتٍ من الأخلاف تخضع إلى قوانيها الخاصّة.

يكون بمقدور أبٍ فعليّ أن يتدخّل. مع هذه الحركة المُروْحِنة، توضع سلسلة جديدة من السُنن والأعراف. بيد أنّه من البيّن أنّ مفهوم «سُنَن» يستخدَم ههنا للوهلة الأولى، في دلالته المعاكسة، بما أنّ الأمر سيتعلّق دوما في الاستخلاف الرَسوليّ بارتباطات مكرَّرة أكثر ممّا يتعلّق بنقل وتوريثٍ على قاعدةِ رابطة الإنجاب. عندَ مخترع المسيحيّة ومع تأثير الأنموذج اليسوعيّ، يفقد الانجاب الطبيعيّ وتتمّتُه النفسيّة-القانونيّة، أي الاعتراف بالابن بواسطة الأب، نفوذَهما القائم إلى ذلك الوقت، لا بل تُخلع عنهما كليًّا سلطةُ تكوين الرعيّة. وتبعا لرؤية بولس، ينبغي أن ينشأ شعبٌ جديد من المعمَّدين سيُحرَّر أعضاؤه على الأقلّ افتراضيًّا، من طوْق الانتماء السابق إلى الأنساب[1]. مذّاك، بقدر ما لا يساعد الفعل والقانون لوحدهما، على الخلاص، لا يمكن أن يحقّق النجاةَ، الدخولُ في سلسلة السنن القديمة التي تُنقل من الأب إلى الابن.

يمكن أن تُقرأ مصنّفاتُ بولس كلُّها كما لو كان مدارُ قوله تلك الجملة التي لم يستطع النطق بها: «حيثما كان الانجابُ لا بدّ أن ينشأ إرثٌ يقوم على المحاكاة». ذلك أنّنا لم نعُد نُنجب، بل نعمِّدُ ونستثير ما

(١) في أولى أفعال التعميد المسيحيّة، قد تكون رُدّدت صياغة بولسْ: «ولا فرق الآن بين يهوديّ وغير يهوديّ، بين عبد وحرّ، بين رجل وامرأة، فأنتم كلُّكم واحدٌ في يسوع المسيح.» (غلاطية، ٣، ٢٨). وغالبا ما اعتُبر إلغاء قيود الانضمام إلى الجماعة البولُسيّة تأسيسا لـ«كونيّة مسيحيّة» (آخر ما نُشر في هذا المضمار، مرّة أخرى: آلان باديو، القدّيس بولس - تأسيس الكوْنيّة، باريس، ١٩٧٧). بيد أنّ في هذا سوءَ فهم كبيرا. فما وضعه بولس ليس بالتحديد، مشروعَ كوْنيّة، بل جماعة نُخبويّة ما انفكّ حجمُها يكبر. إذ يمكن أن ينضمّ إلى هذه الجماعة اليهود كما العبيد والنساء، من دون أن تتخلّى البتّةَ الجماعة الروحيّةُ عن خاصيّتها القويّة التي كانت تتمثّل في تكوين تنظيم ملاذٍ يقوم على انتخاب صارم للقلّة التي كان ما يزال من الممكن إنقاذها قبل النهّاية الوشيكة.

يتبع. ولم نعُد نتناسل، بل نعلّم وننصّر. ولم نعدْ نعتقد في مستقبَل كامن في أبنائنا، بل نستعدّ لعالَم مغايرٍ كليّا سينفتح مع النهاية القريبة للأمَد الراهن.

ومن ثمّ، يرتسم في المرور الغامض من أنموذج يسوع إلى أنموذج بولس، منطقُ استخلافٍ محوَّلٌ جذريًّا، لم يعُد طبقا له، الأبناء الخُبريّون هم الذين يخلفون الآباء والأجداد الخُبريّين. مذّاك، ينبغي أن يتبع الأبناء الروحيّون «آباء» مجازيّين لن يكون بإمكانهم من جانبهم، أن يفعلوا إلاّ انطلاقا من وضعيّتهم خلَفا لابنٍ ذي سلطان. من منظور أنثروبولوجيّ، يتحقّق ضمن نظام الاستخلاف الرسوليّ، منطق القرابة القديم القائم على واحديّة النّسب، الذي استبعده منطقُ ثنائيّة النسب البديهيّ والساري إلى يوم الناس هذا،- أعني نسْبَ خلَف الخلَف إلى نسَب الأب ونسب الأمّ. حين يخاطب بولْس في بعض الأحيان، الّذين يرسل إليهم رسائله، بصفته «أباهم»، فإنّه يطبّق خطاطة استخلاف على نفسه وعلى قرّائه. وإذا نظرنا في هذه الخطاطة عن كثب، يتبيّن أنّ الأبناء وحدَهم هم الذين يخلفون دوما الأبناءَ، ولم يعُد يحقّ لأبٍ والد من الطراز القديم، أن يتدخّل في ذلك. وعليه، ينحلّ النظام الأبويّ الكلاسيكيّ من جرّاء تدخّل الابنِ الذي لا ينْقاسُ وحواريِّه المستعدِّ للوثْب، فيمرّ هذا النظام إلى نظام جنيالوجيّ جديد لا نظيرَ له. وليس ينتُج عن هذا المنقلَب الكارثيّ، إلاّ نظامُ البُنُوّة الروحيّة الغربيّ،- الذي يُعرف بكيفيّة أفضل بالاسم القديم 'إكْلِزِيا'، وبعبارة أخرى، الكنيسة المسيحيّة والكاثوليكيّة.

وبالفعل، ليست جماعةُ بولس وبُطرس في المقام الأوّل، إلاّ تكوينا اجتماعيّا جديدا متناقضا نشأ عن سُخط يسوع الواعظ الذي بلا أب والمغتبِط بالآب، على العائلة، وعن تخفيف هذا السخط بعد ذلك، بواسطة الجهاز الكنسيّ. وظاهرٌ أنّ حظر مخاطبة كائن بشريّ

على الأرض بصفته «أبا»، لم يكن إلاّ إفصاحا دقيقا عن انفعالٍ مضادّ للتنفّذ كان المرء سيصفه طبقا لرطانة القرن العشرين، بـ«الرفض الأكبر» أو الإعراض عن «النظام القائم». أمّا المحاولات المتأخرة التي عملت على فسْر تصرّفات يسوع بما هي أشكالُ استفزاز يتوخّاها متزمّتٌ معارض للإمبراطوريّة، فتوضّح بعض معالم فيزيونوميّته، ولكنّها في نهاية المطاف، مغلّطةٌ، من حيث أنّ التوجّه الأساسيّ لأقوال يسوع مهما كانت تبدو «متحمّسة»، يتعلّق بنهاية العالَم ومعارضة الفرّيسيّين، وليس يتعلّق بمناهضة روما أو بنقد السلطة.

وأمّا ما جاهر به أتباعه في أيّامهم فيُعدّ ولا ريب من قبيل مجاوزة ما هو قائمٌ، من منظور الواعظ المشْغوف بقدرته على الإشفاء وبقوّته الخطابيّة،- وإلاّ كيف كان سيستطيع أن يطالبَهم بترْك كلّ ما كانوا يفعلون إلى ذلك الوقت وبأن ينضمّوا إلى جماعة فوضويّة جوّالة؟ يعبّر هيغل عن هذه المغالاة بإيجاز قائلا: «كذلك يُنبَذ العمل لأجل حفظ البقاء.»

وكذلك بقيّة الروابط الأسريّة التي تجمع الّذين أنصتوا له، هي أيضا ضحيّة الحكم الرسوليّ على «العلاقات» القائمة. وإلاّ، لن يدركَ المرءُ بأيّ حقّ سيجوز ليسوع أن يقول للمخلصين له، وهنا يتبدّى من خلال الطبقات اللاحقةِ، صِباغٌ أصليٌّ لاعتداء هدّام:

> «أتظنّون أنّي جئتُ لأُلقي السلامَ على الأرض؟ أقول لكم: لا، بل الخِلاف (دیامِرْسِمونْ) . . . يخالف الأبُ ابنَه، والابنُ أباه، والأمُّ بنتَها، والبنتُ أمَّها . . .» (لوقا، ١٢، ٥١)

لا يُدرك المرءُ في أيّ كلمة من كلمات يسوع، وتيرةَ الانتشاء بمضادّة الثقافة، كما يدركها بأكثر تمييز في القول الذي حفظه لوقا. وينتمي لوقا من حيث طبُعه الميّال إلى المغالاة وشذُوذُه الأخلاقيّ، إلى

القلائل الأصليّين الّذين يمكن أن يتخرّجوا بلا تحرُّفٍ تقريبا، من ورْشة الأدب الإنجيليّ:

«من جاء إليّ وما أحبّني أكثر من حبّه لأبيه وأمّه وامرأته وأولاده وإخوته وأخواته، بل أكثر من حبّه لنفسه، لا يقدر أن يكون تلميذا لي.» (لوقا، ١٤، ٢٦)

وهذا ما يناظره القولُ الذي ينقُله متّى:

«من أحبّ أباه أو أمّه أكثر ممّا يحبّني، فلا يستحقّني. ومن أحبّ ابنَه أو بنتَه أكثرَ ممّا يحبّني، فلا يستحقّني.» (متّى، ١٠، ٣٧).

بمثْل هذه الأقوال التي تشي بالعنف الحثيثِ، تنقلبُ رأسا على عقب «السُنن» الأسريّةُ والنِسابيّة. وأمّا مهمّتُها ففي ابتكار محلٍّ لدافعِ رابطةٍ جديد يقوم حصرا، على مشاركة الاتباع الفاعلةِ يسوعَ في نشوته. ومع أنّه ما زالت توجد أبعادٌ جمْعيّةٌ من مثل القبيلة والقوْم والإمبراطوريّة، فإنّها لا تكون إلاّ في شكل مبتذَلات خَلْفيّة لم تعُد لها إلاّ علاقات بعيدة مع حركةَ الجمْع الراهن دوْما، - حتّى وإنْ طبعَ انتكاسُها مجرى تاريخ الكنيسة اللاحق.

أمّا الّذين الْتفّوا حول يسوع في أثناء مدّة ظهوره القصيرة بين الناس، ليصحَبهم إلى «مملكته»، فقد كانوا في معظمهم، أشخاصا جُمّعوا على عجلٍ، مستعدّين لمشاركة سيّدِهم مزاجَ القيامة الأساسيّ الذي كان سائدا في الطائفة الإحيائيّة الجوّالة، - وكان يحرّكهم مزيجٌ شبيهٌ بالمخدِّر، يأسا من الحياة القديمة وافتتانا بمنظوريّاتٍ لم يشْهدوها قطّ من قبل. ذلك أنّ حمّى التخوّف من نهاية العالَم كان يمكن أن تنتقل بلا مِصفاةٍ، إلى هذه المعيّةِ المتقلّبة. ومثلهم مثل قائدهم، كانت هذه المجموعةُ المنتشيةُ قد طرَحت جانبا حسَّ الواقع الذي أمسى مبتذَلا،

تفرُّغًا لما هو مغايرٌ كليًّا، في آن-و-هنا مقوّى، تطلّعًا إلى ما-بعد وشيكٍ مُسكِر. وعلى المرء أن يُنعم النظر في هذه الشرْذمة الأولى من المتمايجين والمنبتّين والمهروعين، ليتفهّم بالتمام قولَ يسوع المضادّ للعائلة والنفوذ والواقع: «... لأنّ من يعمَل بمشيئة أبي الذي في السماوات، هو أخي وأختي وأمّي» (متّى ١٢، ٥٠)،- وقد قيل هذا في وضعيّة كانت فيها الأمّ الفعليّة والأخُ الذي من أمّه كلاهما أمام الباب من دون أن يتعنّى الرسول النظر إليهما،- وهذه أيضا، تفصيلةٌ لا يمكن أن نفترض أنّها اختُرعت بعدئذٍ، إذا أخذنا بعين الاعتبار طابعَها العجيب واللاإنسانيّ. إنْ هذا إلاّ واحد من المخزونات الصغيرة لبقايا الواقع ضمن تيّار عملِ التوهُّم الإنجيليّ، مخزونا يدلّ على وجود اختلال كبير في الحسّ بالعائلة لدى المرشَّح الشابّ للقب المسيح. وأنّ هذا الاختلال تُرجم عند أتباعه، تراخيًا مماثلا لمشاعر الانتماء، فهذا ما يتنزّل كليًّا ضمن إطار ما هو مرجَّحٌ من منظور سيكولوجيا السويّ.

ولا ريب أنّ أشياعَ الرسول سرعان ما شعروا بوثاقة انتمائهم إلى جماعة إخوتهم الجديدة أكثر من الإحساس بانتمائهم إلى بطائنهم القديمة. ذلك أنّهم كانوا أكثر الأتباع تصميما على محاكاة أنموذج كان قد ظهر تقريبا، في لحْظ عيْن،- ومن هذا المنظور، يُعدُّون من بين أوائل المحدَثين. فمعَهم يبدأ حلولُ الراهن ضمن سُننِ قدامةٍ سحيقة. وكثُرٌ منهم كانوا ولا ريب على إيقان من أنّ النهايةَ المخلِّصةَ ستحلّ في أثناء مدّتهم،- لذلك كانوا يتمسّكون بفكرةِ أنّهم لن يموتوا ولن يُبعثوا، بل بأنّهم سيُنقلون وهم أحياء إلى ملكوت الربّ الذي يوشك أن يشرَع.

لكن ما كان يخرج كليًّا عن إطار سيكولوجيا السويّ، هو تكوين الجماعة الجديدة على قاعدة قانونها الروحيّ الأساسيّ الفريد. ذلك أنّ حادثة الجَاجولْثا [حيث صُلب المسيح] كانت في طورٍ أوّل، قد جرحت

في العمق أفئدةَ جماعة الأتباع الشبّان. وكان تعيّن أن يمضي ردحٌ من الزمن، قبل أن تغامر هذه الجماعةُ بخوض هجوم مضادٍّ في طور ما بعد الصدمة، كان قد دفعها إلى القيام بتأويلات جديدة كبرى لأحداث أورشليم. ومن ثمّ، التحوّلُ التدريجيّ للجماعة التائهة إلى مؤسّسة أُنشئت لتدوم، كان قد أفضى بالضرورة إلى اكتساح أرض بكرٍ من المنظور النفسيّ-الاجتماعيّ.

لم يكن تكوين جمْع في طور ما بعد صلب المسيح، يفترض فقط إعادةَ تشكيل صدمةِ الجاجولثا تدبيرا لفعلِ خلاص بحت. بل بات مع هذا التكوين، ضروريًّا ابتكارُ ذاتيّة رسوليّةٍ جديدة كنّا قد عاينّا مع النظرة التي ألقيْنا على بولْس، أنّها كانت تقوم على ازْدراع جديد للشَخْصنة: فالحَواريّ أو الذات-الكاهن تنظر إلى نفسها من خلال رؤية شخصيّة، على أنّها تحضع راهنا، إلى تحوّل روحيّ، ينتهي بعد ذلك، إلى رِسامة التقديس. مذّاك تتصوّر نفسَها وسيطا لخطاب أو قوّةِ فعل إلهيّيْن يبقى فيهما ماثلاً الابن الذي صعَّد إلى السماء. وتبعا للتحوّل الروحيّ ينشأ النمط البديل للذاتيّة المنحازة الذي تتناوله الكنيسة ضمن مفهوم «الخلَف» [الروحيّ].

ومن المسائل الذي يطرحها هذا المفهوم هو أنّ الحواريَّ بولس الذي له شأوٌ في العالَم الخارجيّ، لم يعرف شخصيّا «السيّدَ» ولم يبلغ مرتبةَ الذي اصطُفيَ داعيةً إلاّ بواسطة ارتباط اختلقَه من نفسه، ثمّ قُدّم وفُخِّمَ رؤيةً مفضَّلةً وغيرَ معايَنَةٍ، في النصْرَنةِ اهتداءً إلى العقيدة القويمة. أمّا الحواريّ الذي له شأوٌ في الداخل، بُطرُس، فكان في المقابل، يحمل على عاتقه بعد ليلة جِثْسيماني، جرحَ الجحود،- وهذه تفصيلة واقعيّة لم يكن من الممكن بمقتضى انتشارها داخل الجماعة الأولى، تلطيفُها ضمن صياغات الأناجيل الإزائيّة التي كانت على استعداد لأيّ كذبة رسميّة.

وما له من منظورِ ديناميّة الثقافة، وزنٌ في هذا القصَص، هو واقعةُ أنّ الدافعَ إلى تبليغ خبر يسوع لم يكن من الممكن بأيّ كيفيّة كانت، مقارنتُه بحالة ثقافيّة سويّة لسلسلة نِسابيّة. فبطرس الذي كان تقريبا، تُرْبَ يسوع، كان يمكن أن يكون كلّ شيء إلاّ الابن الشرعيّ للسيّد المتوَفّى. وأمّا بولس الذي هو أصغر منه بنصف جيل، فكان يمثّل بالتمام، أنموذج الخلَف المنضوي الذي كان قد تعرّف بكيفيّةٍ مّا، في سلَفه المستخلِف، إلى بختِ القيام بأدوار جديدة وغير مباشرة تتعلّق بـ«الأب». وعلى أساس هذه الأحوال، لم يكن من الممكن أن تستقرّ «السلالة» الرسوليّة في البداية، إلاّ نشرا لتجاورٍ زمنيّ ضيّق، من دون أن تدخل في اللعبة، روابطُ أب-ابن فعليّة. لكن بعد ذلك، ومع انصرام الزمن، كان تعيّن مع غياب عودة السيّد في سُنوّه، أن تتحوّل هذه «السلالة» إلى تعاقب الأبناء المبشِّرين.

وفي الآن نفسه، كانت تتخفّى في تكوين الذات انطلاقا من وضعيّة «الخلَف» بعد صَلب المسيح، بواعثُ تدفع إلى إنشاء شكل من الزمانيّة غيرِ معهود إلى ذلك الوقت. إذ أنّه بواسطة بناء سلسلة أخلافٍ ضمن الوضعيّة غير النِسابيّة والما بعد قِياميّة دون سواه، كان يمكن أن يتكوّن الرحم لما سيُدعى يوما مَّا في أوروبّا، بالـ«تاريخ»: طبقا لمنطق الاستخْلاف المسيحيّ، كان يجب أن يكون كلّ تاريخ في المقام الأوّل، تاريخَ حَواريّين. وأمّا مضمونه ففي التقرير عن المصاعب التي عاشها المبشرّون عند نشر الإنجيليّة على الأرض المسكونة. وستبقى هذه الخطاطةُ قائمةً أيضا حين انجلى تاريخ الحواريّين فصار إلى ما هو في الظاهر «تاريخٌ» محايد «للثقافة» الذي هو نتاجُ تراكم تاريخ الكنيسة وتاريخ الملكوت.

أمّا البنية الزمنيّة للـ«تاريخ» الجوهريّ فمحدَّدةٌ أساسا، بالدعوة إلى حقيقة «البُشرى». ذلك أنّ لهذه سهما في ما تستفيدُه هذه البنيةُ توتُّرا

مستقبَلانِيّا. وما سيُسمى من بعد ذلك «تاريخا» إنّما هو نتاج انْخِفاتِ رؤيا القيامة في زمن الانتظار، -حيث أنّ كلّ زمن يتحوّل إلى ما بين زمنيْن محدَّد. وستُلغى هذه الخطاطةُ مع بداية الأزمنة الحديثة، بواسطة إعادة تشكيل زمن الانتظار زمنَ تقدّم لا حدّ له. لكن بقدر ما نزع التاريخ «الحقيقيّ» جذريّا، إلى التخفّي نكِرةً، في تواريخ الملكوت والشعب والدولة والثورة والحضارة، تبقى حيلةُ العقل الرَسوليّ شفّافةً بالنسبة إلى مؤرّخ الخلاص أو مؤرّخ الحقيقة[1]. فهو يعلم أنّ الغرض يعني دوما: الله والزمان.

لقد كان للانتقال إلى الوجود في الزمن المسيحيّ ثمنٌ بعينه: مع ابتكار التاريخِ باعتباره حقبةَ «ما بعد المسيح»، انفرض على رؤساء الجماعات من الجيل الثاني والثالث و«الأجيال» اللاحقة، المجهودُ الذي يرمي إلى إبطال النظام الأبويّ بواسطة الوَجْد اليسوعيّ. هو ذا المقصد الذي يطغى على عمليّة تدوين البشرى رسالةً. وإذا كان من غير الممكن أن تمّحي آثارُ زيْغ النّسب عند الرسول المتحمّس، كما شتّى الشهادات على حنقه من الحاضر، الذي يشي بمضادّة الأعراف والسنن

---

(١) ما ينفكّ «تاريخ الفلسفة» اللاحق وتذْليلُه «تاريخا للرّوح»، يحجبان نقطة الانطلاق تلك، حدّ صوْرنتها لتصير مجهولة. فقلّةٌ هم المؤرّخون من مثْل يورْك فون فارتنبورغ وهانس أورسْ فون بالتازار وفردريش هير وأويْغن روزنشتوكْ-هوسّي (لكي لا نذكر إلّاهم) واصلوا التشديد في القرن العشرين، على الوحدة الأصليّة بين التاريخ وتاريخ الحواريّين أو بين تاريخ الرّوح وتاريخ الرّوح القُدس. أمّا أغلبيّة أهل هذا الفنّ فقد ساهموا طوعا أو قسرا، في دَنيَنة التاريخ التي تعرض على صعيد الخطاب، مرورا من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. وما بعد الحداثة هي علامةٌ على تقويم للوعي اتّخذ هجوميّا، توجّهَ تكايُنِ الثقافات في تتابع من دون دلالة التقدّم، وفي تجاوُرٍ لا يتضمّن مراتبيّة، وفي كثرةٍ لا تتضمّن تكليفا بمهمّة. في ما يتعلّق ببنية الأجَل في التاريخ «الجوهريّ»، أنظر يعقوب تاوْبسْ، إسخاتولوجيا غربيّة، زوريخ ١٩٤٧، (وفي طبعة جديدة: مونشن ١٩٩١).

والنِسابة، فإنّ المقصد الهاديَ للإنجيليّين الذين من المحتمل أنّهم كانوا فاعلين بين ٧٥ و١١٠ ب. م، كان يكمن في إلغاء حالة الاستثناء التي للجماعات الأصليّة، والسهر على المرور من اللامشروعيّة الطائشة للمشهد اليسوعيّ إلى مشروعيّة عليا تأسّست من قبْل كلّ زمان.

لذلك يستثمر مؤلّفو الأناجيل طاقتَهم الورعة على التخييل، في مهمّة استعادةِ الحدث يسوع الذي يكوّن وَقْفا، وإدماجه في أكبر اتّصالٍ ممكن. وبما أنّه قد حُكم عليهم بمقتضى الأحوال، بأن يكونوا أصحاب العلْم الأفضل من بعد حادثة الصلب، فإنّهم عملوا على إعادة تشكيل الخطّ المنحرف لحياة الرسول الذي بلا أب، ونهايته الكارثيّة، باعتباره قصّة إنجاز محدَّدةً كليّا بالتاريخ المقدَّس ومشكَّلةً مسبَّقا ضمن العلم اللدُنيّ الذي للرسُل، ابتداءً بتجْلية الصَلب الذي لم يُخطَّط له، وتحويله إلى آلام تُتحمَّل إراديّا، - ويمكن أن نتحدّث ههنا عن أمّ التأويلات جميعا، وانتهاءً بالإدراج الظافر للإبن الذي ابتدع أباه، ضمن نظام أبويّ محدَث.

أمّا أثقل السهام وزنا في إخراج الإنجيليّين لحياة يسوع، فنجدها عند متّى ولوقا اللّذين يبدو أنّهما قد أدركا كلاهما الحاجةَ إلى سدّ الثغرة البدْئيّة التي توجد في النصّ الإنجيليّ الأقدم، أي نصّ مرقس: ذلك أنّ مرقس قد بدأ روايتَه من دون تمهيدٍ، بتعميد يسوع في نهر الأردن، وبالأفعال التي ضرب إليها بعد ذلك بين الجمهور، وهذا ما بيّن أنّه كان يجهل مقتضى السلالة والمشروعيّة الجنيالوجيّين. أمّا متّى ولوقا فيستجيبان لهذا المقتضى بنزوع جامح إلى التخييل ونسج الروايات. فهاهُما يعلمان فجأةً، كلَّ شيء عن حبَل مريم وميلاد الطفل، وعن أسلافه وانتسابه إلى الأقدمين، كما لو كانا يستشهدان بالوصيّة التي تقول: كلّما كانت المسافة من الأحداث بعيدة، كان بالإمكان تمييز أدقّ الدقائق.

ويقدّم كلاهما في روايته لأفعال السيّد وأقواله، قوائم نِسابيّة، أي ما يسمّى «أشجار نسَب» يسوع التي ينبغي بالاعتماد عليها، إثباتُ أنّ الذي رُفع إلى مصافّ الرسول، هو سليلُ داوود. ولم يكن لهذا دلالةٌ إلاّ بالنسبة إلى الجماعات اليهوديّة-المسيحيّة في القدس ودمشق. فهذه دون سواها كانت قد أنِسَت نبوءة إسحاق بأنّ مخلِّص إسرائيل هو من بيت داوود. وبالتالي، يعود متّى بنسب يسوع وببَسالة رتيبة، إلى داوود، وفي ما أبعد من هذا، إلى إبراهيم،- وعلى الأرجح باستعمال لوائح نِسابيّة يهوديّة لم نعد فضلا عن ذلك، نجد لها أيّ أثر في غير هذا الموضع. ويضمّ هذا النّسب اثنين وأربعين جيلا يتكوّن من ثلاثٍ في أربع عشرة «حلقةً» تتضمّن الأربع عشرة الأولى منها الحقبة التي تمتدّ من ابراهيم إلى داوود، وتمتدّ الأربع عشرة الثانية من داوود إلى السَبْي في بابل، وأمّا الثالثة فمن طور السبْي إلى المسيح. واللافت في هذه السلسلة في المقام الأوّل، هو الحلقة الأخيرة التي يُقال عنها: «ويعقوب ولَد يوسف رجلَ مريم التي ولدت يسوع الذي يُدعى المسيح.» (متّى، ١، ١٦).

بعد ذلك بثلاث آياتٍ فقط، يضيف الإنجيليُّ روايةَ ميلاد يسوع من الرّوح القدُس. وعند متّى تبدو اليد اليُسرى أنّها تجهل ما تفعل اليُمنى: فالبشرى التي يزفّها الملَك لمريم تُبطل من حيث الموضوع، النسب المديدَ من يسوع إلى إبراهيم وداوود، بما أنّها تعلّق سلسلة الإنجاب الأبويّةَ وتُقحم في العمليّة، عاملا فوق-طبيعيّا يكتسح المجالَ أفقيّا. ومن ثمّ، يدخُل الابن الأخير السلسلةَ بصفته سليلَ الرّوح «من فوْق»، وليس بصفته الولد سليلَ أطوار الانجاب السابقة حتّى وإن رُتّبت بلا ثغرة وعن إيقان من مشروعيّتها. كذلك يخطئ المرمى تعدادُ الحلقات الوسطى من إبراهيم إلى يوسف: أعني البرهنة على مشروعيّة يسوع من حيث منزلتُه من سلسلة التوريث اليهوديّة الأشرف. فلا بدّ أن يخطئ

المرمى بما أنّ يوسف يُستبعَد بصريح العبارة، بصفته الوالد الطبيعيّ للإبن.

ههنا يُؤتي أكلَه بعد أكثر من نصف قرن من وفاة الواعظ يسوعَ، زيغانُ نسَبه الذي لا يمكن تسْكينه: لا بدّ أن يكون المخلِّص بما هو ابن الله وبلا أيّ لبس، وليدَ إنسالٍ غير جنسيّ، ونتاجَ عِلِّيَّةٍ تجسيدٍ فوق طبيعيّة. ويُفترَض في الوقت نفسه، أنّه بخطّ سلالة مباشرٍ، خلَفُ إبراهيم وداوود،- مع أنّ المركبة الأخيرة من القطار قد فُصلت من قبْل بلوغ الهدف.

وما يجد عبارته في غلَط البناء البيّنِ هذا، ليست هي الكذبة الورعة بقدر ما هو الغلوُّ في الاندفاع لدى الكتّاب المبشِّرين. ذلك أنّ الإنجيليّ متّى يتعثّر في خطاه حين يعمل مذعورا على ترميم مشروعيّة يسوع بوسائل يهوديّة بحتة، أعني تلك التي تقوم على تحقّق النبوءة. ولا يمكن بالطبع، رفع الارتباك بالتمديد الاستعاديّ كما فعل لوقا، لـ«شجرة نسب» يسوع في ما أبعد من إبراهيم، رجوعا إلى آدم: فلا شيء يحلّ التناقض بين مقالة الميلاد العُذريّ للمسيح وبين غَلْفه بأقدم سلاسل النَّسَب. وإذا لم ينتقد المؤمنون من البداية هذا التناقض، فلأنّ حظرا لطرح الأسئلة كان قد اكتُسب مع المظهر الورع، كان قد جعله لوقت طويل، غيرَ مرئيّ لدى الورعين. ويبدو أنّ يوسابيوس القيْصريّ كان أوّل مَن تكلّم عن المسألة في تاريخه عن الكنيسة، وعمل على الطمْأنة في هذا الصدد بواسطة إجابة[1] فيها مغالطة منطقيّة.

---

(١) في تاريخه عن الكنيسة I، ٧ (تحرير هاينريش كرافتْ، مونشن ١٩٨٩، ص. ٩٩-١٠٣)، يناقش يوسابيوس أشكال التنافر الشديد بين «جنيالوجيتيْ» يسوع عند متّى ولوقا، ويحاول حلّها بالتميز بين «الأبويّة التي بالطبيعة» و«الأبويّة التي بالشكْل». و«يتجاهل» يوسابيوس هو أيضا، المحال المنطقيّ الذي ينتُج عن الإثبات في آن واحد، للميلاد العُذريّ والانتساب إلى داوود.

أمّا يوحنّا، الإنجيليّ اليونانيّ الذي كان آخر من أمسك بالقلم من بين المصنّفين الناموسيّين، فقد أعرب حقّا عن احتقاره للبرْمَقات المهوّدة التي توجد عند كتَبة الأناجيل، من حيث يفتتح روايتَه لأفعال المسيح وآلامه بميثةٍ ميتافيزيقيّة وغُرة مفادها أنّه في البدء الحقيقيّ، كانت الكلمة الحقّ: «والكلمة كان عند الله، وكانَ الكلمةُ اللهَ»(*). ولا يمكن عندئذ للمرء أن يصدّ بكيفيّة أحسَمَ من هذه، خرافات المشروعيّة الأبويّة عند مخترعي شجرة النّسب. فمَن ينشأ عن المطلق، لا يحتاج إلى أيّ أسلاف ملتحين خرجوا من خيام الآباء الأشياخ. وفضلا عن ذلك، يستأنف يوحنّا ما قاله مرقس في بداية مصنَّفه الفجائيّة عن ظهور يوحنّا المعمدانيّ في الصحراء،- مبرهنا ههنا أيضا على المسافة التي يأخذها من الخرافات النِسابيّة الناموسيّة.

تتبدّى في تأليفيْ الإنجيليّيْن متّى ولوقا، المصائر اللاحقة للمسيحيّة: وأفضل طريقة لتوصيفها هي صياغةُ: «إعادة نسْب التمرّد المضادّ للنسابة». ولا نحتاج إلى كثيرِ تفسير لهذه العمليّة أنّها تتضمّن إعادةَ استئناس بمذهب الرسول الأصليّ الذي يتضادّ بعنف مع الأسرة. ذلك أنّ ابن الابناء جميعا، الذي خرج عن منظومة النَّسَب الأبويّة الأصليّة، يجد نفسه من جديد، حبيسَ مجالِ جاذبيّةِ العلاقات النِسابيّة ولكن بكيفيّة تحمل تعْديلا ذا نتائج غير متوقَّعة، لنماذج الأسرة والاستخلاف السارية إلى ذلك الوقت.

أمّا التعديل الأوّل فيتعلّق بالتحوّل الذي ذكرنا آنفا، نعني تحويل السلسلة النِسابيّة الدارجة إلى سلسلةِ أخلاف رسوليّة. وطبْقا لفرادة

(*) اعتمدنا في نقل الأناجيل، العهد الجديد، ترجمة الجامعة الأنطونيّة من اليونانيّة إلى العربيّة، مؤسّسة دكّاش للطباعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

العلاقات النسابيّة-النفسيّة الجديدة، لا يمكن كما كنّا قد عاينّا ذلك، إلاّ أن يخلف أبناءٌ أبناءً، مع إسقاط الطور الأوسط للأبوّة الفعليّة. ومع ذلك، سرعان ما استحوذت قواعد اللغة المسيحيّة على مقولة 'الأب' المحظورة لتُقلِّس بنى النَّسب الأصليّ غيرَ المألوفة باعتبارها نظاما أبويّا محدَثا. فليس اتّفاقا أنّ الكنيسة المسيحيّة القائمةَ تنماز باستعمالٍ موسَّع لألقاب آباء هجينة - من آباء الصحراء إلى آباء المسارّة والاعتراف، مرورا بآباء الكنيسة، من دون الحديث ههنا عن الأشكال الأخرى الموازية للأبوّة، من مثل القسّ والبابا والقيِّم على الدير، وغيرها من الابتكارات النفسيّة-الدلاليّة الجديدة المماثلة التي نتجت عن سلّم مصطلحات علم آباء الكنيسة.

يعكس تحوّل المسيحيّة إلى دينِ أبناء كانوا يتدافعون بواسطة استعمال السلطة الرَعويّة، إلى تقمّص دور الأب الذي منعه يسوع، الحدث الروحيّ الرئيسَ المجهولَ في نهاية العصر القديم: ويمكن أن نصفه بثورة الأساقفة المضادّة،- أو الإصلاح الإكليروسيّ. وما كان يدفع إلى هذا، هو بالجوهر أوامر داخليّة لمنظّمة كبيرة لم تزلْ تتوسّع ولم يكن بمقدورها إلاّ أن تستأنف من باب الفرْق الناظم، التميزَ الذي كان قد استقرّ وقتئذ، بين اللائكيّين المسيحيّين وبين الرهبان. إذ أنّه من دون مراتبيّة الخرْفان، الرعاة والرعاة العلّيّين، ما كان بالإمكان التفكير في الجهاز الكاثوليكيّ ولا إدارتُه. فالانقلاب الأُسْقفيّ كان قد استعاد في ما أبعد من إعادة نَسْب الرسالة وإعادة الاستئناس بفحواها، تلك النزعةَ الأبويّة القصوى ضمن حياة الجماعة المسيحيّة، التي من دونها لا يمكن أن نتصوّر بكيفيّة مطابقة، فيزيونوميّةَ المسيحيّة ما بين ٣٠٠ و١٨٠٠ ب.م، لا في بُعدها اليوميّ ولا في جانبها العقَديّ.

لقد بقيت تلك الصورة الممرْكَزَةُ حول الأبويّة ذاتَ راهنيّةٍ إلى يوم الناس هذا، في منطقة تأثير الكاثوليكيّة الرومانيّة كما في المعتقدات

الأرثودوكسيّة الروسيّة، مهما كدّرها اكتشاف أنشطة لِواطيّة مزمنة أكثر منها عرَضيّة، وهذه أيضا لا تشهد على كفاءات أبويّة في صفوف رجال الدين، بقدر ما تشهد على إرثِ ذلك العُصاب الجنسيّ للمسيحيّة الذي انحفر أوّلا مع بولس وأوغسطينوس، لكي لا نُسهب القول في التيّار الكامن الذي يكاد لا يخمُد ويتعلّق بالانحرافات الكنسيّة المُتْلِهة في صلب الجماعات الروحيّة.

وبما أنّ النظام الإكليروسيّ للعصر الوسيط الأوروبيّ كان قد اتّخذ كليًّا أشكالَ «آبائيّة» سياسيّةٍ، أي أرستقراطيّة كنسيّة تؤيّد نظامَ الأبويّة، فإنّه من السهل تفهُّم لماذا كان الإكليروس الأبُوبيّ في تلك القرون، يرتعدُ من مجرّد فكرة قراءة لائكيّة للإنجيل. بما سيستطيع قسٌّ وقيّمٌ على ديرٍ وبابا، أن يجيب لائكيّا لو وقف عند قراءة الإنجيل حسب القدّيس متّى، على الجملة التي تقول: «ولا تدْعوا أحدا على الأرض يا أبانا، لأنّ لكم أبا واحدا هو الآبُ السماويّ»؟ (متّى، ٢٣، ٩). في ذلك العصر، كان سيجوز للإخوة والأخوات البسطاء وحدهم أن يجيبوا على هذا السؤال بلا رياء، لأنّهم من حيث انتماؤهم إلى مؤسّسات منقطعة عن العالَم، من مثْل الأديرة وصوامع الزهّاد وجماعات الرهبان ودِيرِ الرعاية بالمرضى، قد ظلّوا أوفياء حتّى بعد قرون من ذلك وبلا كثير تبديل، للدافع المضادّ للعائلة وللنسابة الذي كان يحرّك الجماعة اليسوعيّة الجوّالة. أمّا معنى الإصلاح البروتستانْتيّ فكان يكمن أوّلا، في استعادة حقّ فوضويّة الجماعة الإخوانيّة ضدّ الآبائيّة السياسيّة، - التي كان يدافع عنها كارل شميتْ باعتبارها سلطة «الشكل» الرومانيّ، استعادةً تحصُل في حياة كلّ مؤمن، خارج جدران الدّير، وبين الورشات الصاخبة ومجموعات الخورس المُنشِدة.

وأمّا التعديل الثاني لنماذج مسار الانجاب والاستخلاف السارية، الذي كانت له تبعاتٌ أثقل وزنا، فيتعلّق بخطاطة الأسرة بما هي

كذلك. فحتّى إذا كانت إعادة الاستئناس بالرسالة المسيحيّة تبدو محتومة، بقطع النظر عن التطوّرات المزاجيّة عند الجناح النسْكيّ والديريّ للكنيسة، لم يكن من الممكن أن يحدث هذا إلاّ بثمنٍ تزييغ عميق لأنموذج العائلة. مع المثلّث المصغّر للعائلة، مريم ويوسف ويسوع، وسواء كان ذلك في إسطبل بيتَ لحم أو عند الهروب إلى مصر، يظهر شبح العائلة المقدّسة الذي لا يمكن طردُه، على ركُح المخيال الأوروبيّ القديم، شبحًا كان كوشورْكِه قد بيّن مدى التحوّلات التي أثارها في الحياة الأسريّة الدنيويّة[١]. ذلك أنّه مع العائلة المقدّسة لا ينشأ فقط رباط جديد بين الرجل والمرأة غيرُ جنسيّ أو فوقْجنسيّ، يفرض على الرجل حتّى ضمن الزواج، إمساكا غير معهود إلى ذلك الوقت، ويفتح للمرأة من حيث علاقتها المخصوصة بالقطب الإلهيّ، درَجاتِ حريّة جديدة. وفي الوقت نفسه، تجري داخل العائلة المقدَّسة، دراما نفسيّة لا نظير لها بين الأمّ والابن، تعمل على استنهاض النظام الأُموميّ. عند نهاية هذه الدراما، الأمّ التي كانت في البداية ظهيرا حاميًا، ثم صُدّت، نراها تُقعد الابنَ الميْت في حجرها،- وهذا المشهد للحِمْل في المطلق الذي تقدّمه الفنون التشكيليّة من خلال جنس البيتا [الحنُّ عطفًا]، يتضمّن بذرةَ أشكالِ رِفْعةٍ لا محدودة لأمّ الربّ، ويُفضي إلى منازعَ مَرْيَمَةٍ شاملة للأنوثة في فضاء التقاليد المسيحيّة.

أمّا «المحور»[٢] الذكوريُّ للعائلة المقدّسة فقد زعزعتْه شديدا الآثار التزييغيّةُ لمفهوم الأبوّة المزدوجة[٣]: من حيث يرتبط الابن من

---

(١) ألبريشْتْ كوشوركه، **العائلة المقدَّسة وأخلافها**، فرانكفورت على الماين ٢٠٠٠.

(٢) المرجع نفسُه، ص. ٦٦ وما بعدها.

(٣) وتلك خطاطةٌ تفضي إلى الازدواج اليونانيّ لدور الأب، أبا بيولوجيّا ومعلّما. أنظر هذا الكتاب، ص. ٢٧٢-٢٧٣.

جانبٍ، بشَبْه أب أرضيّ متواضع، ولكنّه يتماهى في الوقت نفسه، مع أب أعلى مجيد، فإنّه يعلم افتراضيّا أنّه مصدودٌ من نظام النّسب الأسريّ.

«لا تؤسّس المطابقة المسيحيّةُ بين الابن والأب متصّلا نِسابيًّا، بل تقوّضه.»[1]

على الابن أن يدرك بنفسه لماذا كان الربّ بنفسه مثله مثل أمير شرْقيّ ذي حيويّة مفرطة، قد أنجب في يوم مّا، مع مريم، ابنا خارج إطار الزوجيّة، والحال أنّ تثبيتَ نَسب النغِل المتعالي اللاحقَ لا يمكن أن يُشهَد له إلاّ بجَهد إضافيّ. ولا ريب أنّ الابن الذي لا يمكن تصنيفه، كان تعيّن عليه من باب الحفاظ على الشكليّات، أنْ يترعرع في بيت زوجيْن نظاميّيْن لم يثيرا الريبةَ كليًّا. لكنّ أمًّا كان بمقدورها أن يكون لها شأنٌ مع الكلمة الإلهيّة، وأبًا كان قد رضي تفهُّمَ ذلك، إنّما يكوّنان شخصيْن ليسا بالمعْهوديْن كليًّا.

داخل مجال تأثيرِ أنموذج «العائلة المقدّسة»، كلّ ابن تلقّى تنشئة مسيحيّة، يُدفع من ثمّ، بمقتضى قوّة التعاطف مع وضعيّة يسوع، إلى أن يتفهّم ضمنيًّا، وجوده باعتباره وجودَ نغِلٍ ولده الربّ: إذ في عروقه يسري دمُ السيّد المتعالي؛ وفي نفسه تنغرزُ بصمةُ شرف النّسب الملغِز، الذي لا ينفَد؛ وفي روحه تتوهّج شرارةُ دعوة تتعدّى كلّ مصلَحة أسريّة خُبريّة.[2]

كذلك وُصف الارتباكُ الرئيسيّ في المسارات النِسابيّة داخل نطاق

(١) أ. كوشوركه، مرجع مذكور، ص. ٦٩.

(٢) وحدها البوذيّة أنجزت قلبا لتصوّراتِ الذات قويّا مماثلا، من حيث تدفع أتباعها إلى تصويب كلّ «اللزوميّات» (أوبادانا) الحسيّة والذهنيّة والمتواضَع عليها، بواسطة التوجّه إلى النرفانا التي تبدّد كلّ شيء.

الحضارة المسيحيّة: بقدر ما دافعت عن نفسها القبائل المهيمنةُ والمنظوماتُ الأسريّةُ التي كان يوجّهها سحرُ النّسب في أوروبّا القديمة، وعارضتْ المسْحَنةَ المجرَّدةَ التي كانت تقوم على الإخوانيّة، فمالت إلى تقديم علاقات الدم العشائريّة على روابط الجماعة التي تُدعى كنيسة، - لم يعُد من الممكن العودةُ إلى تسْريب الخطاطة المسيحيّة. ذلك أنّ الشخْصَنة المسيحيّةَ تطرُد الابن، ثمّ بعد ذلك البنتَ أيضا من حيث هي ابنة روحيّة، من المتصِّل النِسابيّ، وتنزّله أو تنزّلها مع إبطالٍ لكلّ نسَب، ضمن مباشَريّةٍ إلهيّة مشحونة بدينامية نفسيّة-سياسيّة تفجُّريّة. ولا يُغالي المرء إذْ يحدُّها بأنّها إحدى أهمّ مصادر الفرْدانيّة الغربيّة[١]. وقد صارت هذه النزعة الفردانيّة قويّةً بخاصّة ضمن حركات الطوائف في العصر الوسيط المتأخّر ومطلع الأزمنة الحديثة، من دون أن تُفلح الكنيسة الكاثوليكيّة في استيعاب فوائض التذْييت البرّيِّ التي حُرّرت بتلك الكيفيّة[٢]. ففي تاريخ كنائس وطوائف الأزمنة الحديثة، وبعد ذلك أيضا في تاريخ الفنّ والتعبير عن الحداثة، نرى المبدأ المركزيّ لديناميّة الحضارة ينطبق بشكل أكثر دراميّةً من أيّ موضع آخرَ، المبدأ الذي يقوم ضمن مجرى تقدّم مساراتِ النقْل، على تحرير طاقاتٍ أكثر بكثير من تلك التي قد يكون من الممكن إعادة إدماجُها بواسطة الوظائف والقوى الشكْليّة للمؤسّسات.

---

(١) لقد تحدّثنا أعلاه عن تبعات المنظومة المدرسيّة اليونانيّة-الرومانيّة وعن تحرّر الأفراد من وضعيّتهم كطلّاب. أنظر: لويس دومون، **الانسان الرفيق. الإيديولوجيا الألمانيّة**، المجلّد الثاني، باريس ١٩٧٨؛ أرنو باميّه، **الانسان الغربيّ. من حذْس العالَم إلى الاستحواذ عليه. أشكالُ وقْف في الابستيمولوجيا الغربيّة**، فايلرفيسْتْ ٢٠١١؛ دفيد غريس، **من أفلاطون إلى الناتو. فكرة الغرب ومعارضوها**، نيويورك ٢٠١٠.

(٢) قارن: ص. ٣٤٦-٣٧٥ من هذا الكتاب.

حيثُ تُدرَك هذه الوضعيّة، لا تتصوّر الذات المسيحيّةُ نفسَها بصفتها نغلا اصطفاه الربّ وحسب، بل أيضا وبعامّة، بصفتها واحدا من البشر الأواخِر بالدلالة الحرفيّة للعبارة: فذاك الذي تماهى كليًّا، ذاتَ يوم، مع ابن الأبناء جميعا، لا يعود أبدا من جديد إلى سلسلة النِسابة، ويتخلّى مع قرْب ملكوت الربّ، عن النّسْل، ليكون على أهْبة الاستعداد حين تدقّ الساعة الفاصلة.

من منظور ديناميّة الحضارة، يتبدّى ما تساهم خطاطة العائلة المقدّسة في تكوينه على صعيد النظام الاجتماعيّ، انفصاما عميقا داخل تصوّرات المشروعيّة في عهد أوروبّا القديمة. والحال أنّ المشروعيّة تنتُج في المقام الأوّل، من منظوريّة الثقافات اليهوديّة واليونانيّة والرومانيّة وفي الشمال الغربيّ لأوروبّا، عن أشكال النقل في نطاق النظام الأبويّ، يُقحم الاستخْلاف الرسوليُّ مصدرا ثانيا للمشروعيّة. ذلك أنّ التاريخ الروحيّ لأوروبّا لم يكن في جزء كبير منه، إلاّ نتاج الجَهد المبذول في سبيل تحصيل تطابق قهْريّ بين مشروعيّاتٍ متضادّة في التوريث الأرضيّ والاستخلاف الرسوليّ، وبخاصّةٍ عند الأسر المسيحيّة ذات النفوذ، - حتّى وإن كان فشل هذه الجهود كامنا في طبيعة الأشياء. فحينَ يماثَل بين النظام الأبويّ والنظام الإبنيّ، ينبغي ألاّ يُستغرَب من أنّ سقف الأسرة المزعومة سينفجر حتْما ذاتَ يوم.

وتعود بداياتُ منظومة المشروعيّة الثانية إلى لحظة انشقاق الابن المطلق عن سلاسل تواريخ السلالات المحليّة. وبقدر ما قُنّن النظام الثاني بعد انضمام الجماعات الأصليّة إلى الكنيسة الباكرة، في عبارات أبويّة محدَثة، صار من الممتنع أبدا اكتنافُ الطاقة الفوضويّة لعالَم الأبناء والبنات المسيحيّ، ضمن الغطاء الحديديّ للسياسة الآبائيّة. ذلك أنّه كانت تُنقَل بواسطتها، مفارقةٌ ستصير مقوِّمةً للديناميّة الأوروبيّة للحضارة: لقد حوّلت مشروعيّةَ اللامشروع باسم الابن، إلى ما لا

يطويه النسيان، والحال أنّه قد ظهر في الوقت نفسه، ارتيابٌ ما انفكّ يُفعَّل في خصوص لامشروعيّة سحيقةٍ كانت تتخفّى في صلب ما كان يُعدّ رسميّاً، مشروعا. وإلاّ كيف كان يسوع سيستطيع أن يقول إنّ «الحجر الذي رفضه البنّاؤون قد صار رأس الزاوية»؟ (متّى، ٢١، ٤٢) ثمّ كيف كان أوغسطينوس سيؤكّد أنّ الممالك الأرضيّة لم تكن مع استبعاد العدْل[1]، سوى أوكار موسَّعةٍ للّصوص (مانيا لاتروسيْنيا)، وأنّ هذه لا تعدو كونها مملكات مصغَّرة؟[2] وكيف كان روسّو أيضا سيحلم بـ«مجتمع» سيتكلّم فيه القانون الوضعيُّ و«دين البشر» من جديد، اللغةَ نفسَها، بدلا من الكلام في النافخات زمرا، كما كان الحال في أوروبّا المسيحيّة؟

لقد صار هذا ممكنا مُذْ عرف ابن الأبناء جميعا كيف يقدّم لامشروعيّتَه الظاهرةَ على أنّها بمقتضى اتّحاده الحميم بالأب، شكلٌ أعلى للتصديق المشروع. مذّاك يتفعّل ما لا يمكن حلّه تناقضًا في الهو الأعلى لتقاليد أوروبّا القديمة. ذلك أنّ جوهرَ أشكال النقل والتوريث التي تقوم على النظام الإبنيّ، هو مزيجٌ من النفوذ المضادّ للتسلّط ومن النفوذ المضادّ المتسلِّط؛ كما لو أنّه تعيّنت البرهنةُ على أنّ للمحال مستقبَلا. وهذا الطابع المتناقض هو الذي ضمِن للمسيحيّة ديمومتَها باعتبارها حركةَ هيْج وإثارةٍ لا شفاء منهما.

لقد كان بإمكان الكنيسة بصفتها حمّالةً للمشروعيّة البديل، أن تنغمس عميقا في أوضاع فساد داخليّ: وهذا ما لا يمسّ فعليّا من وظيفة الكنيسة بما هي نقّالةٌ لحقّ بشريّ في عدم الانتماء إلى جمْعٍ يقوم على الإخضاع، سواء كان أسرة أو قبيلة أو شعبا. لا بل حتّى إذا كانت

(١) بعد إلغاء القوانين السارية.
(٢) أوريليوس أوغسطينونس، حاضرةُ الربّ، IV، ٤.

الكنيسة نفسُها من حيث كوّنت دوما إيديولوجيا تمتلك السلطة، قد أذنبت من حيث استعبادُها لأجيال شتّى، فإنّ وثائقها التأسيسيّة مسكونةٌ بدافعٍ لا يمّحي إلى التحرّر من أطواق الإرث. ذلك أنّ حقوق الانسان الحديث تتأسّس في المقام الأوّل، على حريّةٍ أكّدت عليها المسيحيّةُ وتعزّزت بواسطة التعميد، - أعني حرّية الفرد بالنظر إلى الأصل الأوّل، - ولكن أيضا ولا ريب، في سياق جهْر الفلسفة الباكرة بالعقيدة بالنظر إلى حركيّة الرّوح الكوسموبوليتيّة وتماسفِه من المدينة والأرض الأمّ. ففي نظريّات الحريّة هذه التي هي في جزء منها نتّاجةٌ وفي جزء آخرَ وهميّةٌ، تتأسّس على تاريخ الأفكار «قدُسيّةُ الشخص» التي أمسيْنا في الفترة الأخيرة، نعاينُها من جديد في ديباجة الدساتير وألواح قيم الحداثة.[1]

تغيير ما بالنفْس هو السياسةُ الأولى. ومن بعده، لكلّ بشرٍ منذ الولادة، دعوى لا تنازُع فيها، هي أن يكون «على غير حقٍّ» أمام الأغلبيّة من بنِي بِطانته، أيّا كان حجم هذه الأغلبيّة. ولا أحدَ يتعيّن عليه التصديق بسُنن قوْمه وآرائهم وأكاذيبهم، فقط لأنّ الأجداد لم يعرفوا إلّاها. وزائدا إلى ذلك، مَن ينفّذ العمليّة الأساسيّة التي تتعلّق بكون المرء مسيحيًّا، وتسمى «إيمانا»، يتحوّل على الفوْر، إلى ابن غير شرعيّ للعليّ.

أنّ المائتِين العاديّين ينحدرون من آباء دنيويّيْن، فهذه قاعدةٌ قلّما شهدنا استثناءاتٍ عنها. لكن حيث ينتشر بِذارُ الرّوح، يمكن تصوّر إنسالٍ يتعدّى الدارج. علامَ سيكون الأمر إذن، لو تدخّل في حالتك

(١) هانسْ يوواسْ، في قدسيّة الشخص. جنيالوجيا جديدة لحقوق الانسان، برلين ٢٠١١.

أنت أيضا، عاملٌ صادرٌ عن الأفقيّ؟ في عصر «ما بعد المسيح» لا يمكن نفيُ حقّ أيّ بشر في أن يسوسَ حياتَه بصفته نغِلَ الله. ذلك أنّه يوجد [نهر] أُردُنّ في كلّ مكان. ومن ثمّ، يمكن لامرئ في أيّما مكانٍ، أن يسمع إذ يخرج من الماء، صوتا هاتفا من أعلى يقول له إنّه هو العليّ نفسُه قد رضيَه ابنا حبيبا.(١)

---

(١) في مصنَّفه الرئيس الكلُّ الشامل واللانهائيّ. مقالةٌ في الخارجيّة (فرايبورغ ومونشن ١٩٨٧، وصدر بالفرنسيّة في ١٩٨٠)، يشتغل إمانويل ليفيناسْ على صوغ ميتافيزيقا في التَحْدار، تنتهي إلى النتيجة نفسها ولكن باعتماد سبيل أخرى. «يستأنف الأبن واحديّة الأب، ويبقى مع ذلك خارجيّا عن الأب: الابن هو ابن أوحد. وليس بمقتضى العدَد! فكلّ ابن أبٍ هو ابن أوحد، ابن مختار . . . أنا أكون أنا ومختارا، لكن، أين يمكن أن أُختارَ، إن لم يكن من بين مختارين آخرين، ومن بين سواسية! (ص. ٤٠٧). يصمت ليفيناس عن واقعةِ أنّ هذه الأطروحات لا تترادف مع القَصص اليهوديّ للآباء: فهذا القصص إنّما يعالج الحبّ الأبويّ المُؤثِر الذي لا يمكن أن يخمّن للحظِ عيْن، في التعامل مع كلّ ابن بصفته أوحدَ ومختارا.

الفصل ٦

التحريرُ الأكبر

١. هو ذا الانسانُ الجديد

'أُويْدِبُوس'، 'يشوعَ بن يوسف': يثير النداء بمثْل هذه الأسماء التي تعود إلى دائرة الثقافات القديمة في شرق المتوسّط، شلاّلا من الافتراضات غير المبتَذلة حول تطوّر الحضارة الغربيّة، وربّما أيضا، حول مجرى الحضارات بعامّة. وترتبط بهذا كلّه سلسلةٌ من الأسئلة الإتيقيّة لها صدى مُربِك.

من بين الثقافات الأكثر تطوّرا في العصر القديم، كان بعض منها، هنا الهلّينيّة وهناك اليهوديّة، قد تعرّف على الخطر الظاهر الذي ينتج عن صدوعٍ داخليّةٍ تهزّ مجرى تقدّمها: بعد ظهور تلك الشخصيّات التي ترمز إلى اضطراب أنموذجيّ، سواء مثّلت أشكالا أسطوريّة أو كانت قد وُجدت تاريخيًّا بالفعل، كان تعيّن على «مجتمعاتها» أن تعيش مع المجازفة البيِّنة التي تعود إلى أنّ أخلافا غيرَ متوقَّعين، وأبناء يثيرون القلاقل بالدلالة الحرفيّة للعبارة، يزعزعون بظهورهم المرتَجَل ومثالهم المدمِّر، أشكالَ تناظرِ الأصول والمآلات التي تبدو في الظاهر مكينةً، على أحسن ما يُرام.

تشير أسماء الشخصيّات الرمزيّةُ إلى أنّ عرَضيّة الوجود المظنون فيه

من حيث الأصل، كان يمكن حتّى في عصرها، أن تتكثّف لتصير إلى معقَدِ عنف نمطيّ، بل إلى هيْج يفجّر الثقافة. فمع حالة ابن ملك طيبة من جانب، وابن عامل البناء أو «النجّار»، أصيلِ الناصرة، من جانب آخرَ، تشدّد دراسة مسارات النقْل الثقافيّة من منظورِ التاريخ النفسيّ والنقد النِسابيّ، على واقعةٍ مهمَلة كليًّا، أو على الأقلّ، امتُنع عن الإحاطة بها: بدلا من الانشغال بعودة الهو هُو عن طريق استمراريّة الإنسال والتربية، يكوّن تَحدارُ الأنساب، أي إنتاج رباطٍ نفسيّ-قانونيّ-ثقافيّ بين الأجيال، داخل الحضارات التي تقوم على الكتابة منذ العصر القديم، لعبةً خطرةً يظهر فيها مبدئيًّا ومع كلّ عمليّةِ تسليم بين الأشياخ والأحداث، مُدخَلٌ إلى أخطاء الاستنساخ، وانقطاعات التقاليد، وتحريفاتٍ لأشكال تمديد النقل، جهةَ الأبناء في المقام الأوّل، مع أنّ هذا التقلقُلَ النِسابيَّ يصِم عاجلا أم آجلا، البناتِ أيضا.

منذ العصر القديم، تُنتج ديناميّةُ الحضارة عند الشعوب الغفيرة وفي المدن الكبيرة، أرضيّةَ لَعِبٍ لأشكالٍ تنافر لا يمكن السيطرةُ عليها. ذلك أنّه في غضون عمليّة النقْل بين الآباء والأبناء، العمليّةَ التي لم تكن قطُّ شفّافة، تنفتح من حين إلى آخر، فواصلُ تعدِل نهايات العالَم التي سنكون تجاهلناها. وطبقا للقاعدة السارية، يُعاد تأويل الفوارق بين الأجيال باعتبارها أشكال اتّصال. فيفضّل المرء كثيرا الاعتقاد في سلالاتِ توريث متّصلة. لذلك تكوّن السرديّات العائليّة التي يمكن مقارنتها بالأنهار أو بالسلاسل، الجنسَ المفضَّل للوحدات العرْقيّة التي قاومت الإئتِكالَ النِسابيّ. بل قد يغيّر المرءُ أيضا الصورةَ ليطرح النهر والسلسلةَ، ويحوّلهما إلى شجرة بمقتضى انقلابِ عيْن غير أوفيديّ. فحيثُ ينجُم الانفصال بشدّةٍ، كما هو الحال مع الابن المتمرّد والعِرْبيد الذي يرد خبره في سفْر التثْنية (٥، موسى، ٢١، ٢١)، يتعيّن على أبيه

أن يمثُل أمام المحكمة لقطع دابر الابن الطالح ورجْمِه بمعيّة أشراف من القوْم، «لتعْلمَ إسرائيل كلُّها وتَهابَ.»[1]

ومن ثمّ، التشيّع الضاربُ في القِدم، للاتّصال على الرغم من الاختلالات الجليّة، ليس بعجيب ولا بمستنكَر. ذلك أنّ ما يسم منذ الأزمنة الغابرة، رفعةَ حضارة مّا، هو طريقتُها في الاضطلاع برهانِ إدماج الشكوك التي تتعلّق بـ«السنن والأعراف»، بواسطة «ابتكارات» تتخلّل تطوّرَها. ولنأخذ بعين الاعتبار أنّ العبارتيْن تحملان في هذا السياق، مغالطةً تاريخيّة: ما يشار إليه اليوم على أنّه تقاليد كان غالبا ما يدعى في الأيّام الغابرة، ورَعا، وما يُسمى الآن ابتكارا، كان في السابق، مجرّد إثم محض.

لقد سبق هيغل في معالجته الفكريّة للهيلّينيّة الأولى باعتبارها وحدة متضادّاتٍ منسوخة، إلى فكرةِ أنّ الحضارةَ في مرحلةٍ بعينها من مراحل تطوّرها، تعتبر شرطا من شروطها، أنْ «تدمِج» عنصرَ اضطراب وتنافر وأجنبيّة:

«النقيض الحقيقيّ الذي يمكن للرّوح أن يحتازه، هو روحيّ؛ فالرّوح لا يحصّل القوّةَ على وجوده بما هو روح، إلاّ بمقتضى الغُربة في حدّ ذاتها ... كذلك تكوّن كلُّ شعب من شعوب التاريخ العالميّ ... فاليونان كما الرومان ازدهروا انطلاقا من أخلاطٍ وأفلال، من الْتقاء وانصهار أقوام شتّى.»[2]

---

(١) يتبدّى أقدمُ اغْتمام في اليهوديّة، من جرّاء انفصال الخلَف، في موضع من بين غيره، يرد في سفر صموئيل، ٨، ٤-٥: «... ولن يحذُوَ أبناؤك حَذْوَك أبدا».

(٢) غ.ف.ف. هيغل، دروس في فلسفة التاريخ، الباب الأوّل: أصول الروح الإغريقيّ. لقد طوّر فلهلم إ. مولمانْ ثيمةَ 'انصهار' أصول عرقيّة مختلفة وامتزاجها ضمن مسار إثْنوتكوينيّ: «أخلاطُ أقوام. نشأة الشعوب في المآوى.» ضمن: الانسان الخلّاق. مباحث في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والإثنولوجيا.

لكي ندرك مغزى هذه الفكرة، لا بدّ من العودة إلى حقبةٍ كان سيوجد فيها لفظ «إدماج»، وما كان يكون تردّى فيها بعدُ إلى بديلةٍ قمار ضمن الخطابات السياسيّة الجوفاء. ذلك أنّ مفهوم الرّوح الهيغليّ يُظهر أنّ «الادماجات» الأولى لا يمكن تفكُّرُها إلاّ بما هي مفاعيلُ تهْجين. وستكون استُثمرت بما هي كذلك ضمن «مسار الحضارة»، - وكما تدلّ على ذلك فكرة «التكوين» الهيغليّة، تعني الحضارةُ في طور ابتدائيّ، «عملَ» الجزئيّ المضنيَ ضدّ نفسه: بواسطة هذا العمل، يُضطرّ الأجنبيّ والفرديّ المخصوصُ إلى الاقتران لتكوين طورٍ أعلى مشبَع بـ«المتضادّات المنسوخة». ويجتمع ضمن هذه الشمائل، الحيّ والميْتُ في تكاثُفٍ ملهِم. والأفضل هو أن نتحدّث عن شميلة الموت: ينقل «الرّوح» توجيهاته إلى الأجيال الراهنة، بواسطة كلمات نافذة ناظمة تتأتّى ممّا يتعدّى القبور.

لكنّ أشدّ القوى المحرِّكة ضمن مسار الحضارة، أعني تغْشيشَ اللامشروع في المطابق للشرْع بواسطة أشكال الإنغال، وتوسيعَ المشروع بواسطة تزْييغات ما تنفكّ تتكرّر، لا تؤدّي أيّ دور ضمن فكرةِ هيغل عن أخْلاط الأقوام، أي عن قوّة «الرّوح» العنيفة التي تصهر وتجمع بين الشعوب أو الثقافات التي لها وزن تاريخيّ.

كان نيتشه سبّاقا إلى الربط بين «تحوّل للقيم» يجري على المدى البعيد وبين مساراتِ إنغال وتهجين واسعة، لدى الشعوب التي تُنتج تاريخا. فهو يحمل على الثقافات الأكثر تطوّرا، فضلا عن أشكال التضخّم العسكريّ-الإمبرياليّ، الميلَ إلى الترويض الذاتيّ بالاستناد إلى «قيم اجتماعيّة» من مثْل الرضا بحياة القطيع والتأنّس والخنوع وسهولة الانقياد. وفي توافق مع الرؤية الهيغليّة للطابع التشْميليّ للحضارة العليا، يسْتبْين نيتشه المساهماتِ المتنافرةَ في صيرورة هذه الحضارة: ولا حضارةَ يمكن أن تبقى في وضع «ثقافة متجانسة» بالتمام. حالما

تتعدّى ثقافةٌ مّا طور «الابتدائيّة»، تصير أيضا «متنافرةً ثقافيًا». وفي نهاية المطاف، يُنتج تمازُج المتنوّعِ على المدى البعيد الحضارةَ الحديثة التي لا يمكن أن تكون قيمتُها الناظمة إلاّ المساواة. ولا ينبغي فصل هذا التطوّر عن السيّانيّة النِسابيّة التي ما تنفكّ تتوسّع. فالنزوع إلى المساواة يضمن أنّ الانسان يصير «الحيوان الأليف للإنسان»[1]. ذلك أنّ المساواة ليست إلاّ التعبير الآخرَ عن المصادرة على تعطيل قوانين الوراثة في المواضع جميعا: يُفترض ألاّ أحدَ يفضُل الآخرين بآلِه وأصله. ولا شيء يفترَض أن يكون مشروعا ما لم يُجذَّر في الراهن والمتوسّط. أمّا الغاية الداخليّة للتيّار الشامل فستتعلّق بأولئك «البشر الأواخر» المختلطين بشكل نهائيّ، المتوقَّعين، الّذين لا سرّ لديهم ولا نبالةَ ينفردون بها، وقال عنهم زرادشت ساخرا، إنّهم «قد اخترعوا السعادة». وأمّا مفهوم «الانسان الأرقى» فيكوّن في المقابل، شفرةً لبرنامج يوطوبيّ مدارُه الدفاع عن الفرْق بين تقويماتٍ حسَنة وأخرى فاسدة[2].

لقد لاحظنا أنّ إحدى الصفات التي تعرَّف بها الشعوب التقليديّةُ المتمركزةُ على نفسها التي أفلحت إلى حدّ مّا في التحصّن من العالَم المحيط، هي عنايتُها بإلغاء التنويعاتِ غير المرغوب فيها. ذلك أنّ الإتيقا الأقدم للقبيلة «الابتدائيّة» كانت ترتّب معظم الأمور والشؤون بالاستناد إلى عادات مكينة كانت لا تخضع بمقتضى طابعها الجليل

(١) فردريش نيتشه، هكذا تحدّث رزادشت، في الفضائل المُذِلّة ٢.

(٢) فرانتس فرُمْهُولْتسرْ، «تقول: فنّ حفْظ النوع؟ أقول: فنّ المجاوَزة! إنسانُ نيتشه الأرقى بصفته لقيطا»؛ ضمن: أَنْدريا بارتل/ستيفاني كاتاني (تحرير)، النَغِلُ. تشكيلاتُ الهجين بين الاستبعاد والانفصال، فورتسبورغ ٢٠١٠، ص. ٢٨٣ وما بعدها.

وثبات صلاحيّتها ووضوحها، إلى المناقشة. وتنتمي إلى هذه العادات أشكالُ حياة من مثْل ما يختصّ به القوم طقوسا، والأساطيرِ، وأشكال الرقص، والاحتفالات، والتعاويذ السحريّة، ومراسم الدفن، واستعمالات أخرى كانت قد أدمِجت ضمن المؤسّسات العليا للمبادَلة وتبادل الهبات وحظر الزواج المختلط، ومنع نكاح المحارم، في حين كانت لاستخلاف الأجيال ذات السلالة الواحدة في الأزمنة الأقدم، أي التعداد الأحاديّ للقرابة من نسب الأب أو نسب الأمّ، مفاعيلُ توطّدُ الاستقرار. وبإمكان المرء أن يطبّق على حقل هذه الظاهرات، المفهومَ الذي نحته أرنولد غيلين: «الخرافات التي صارت مُلزمة»(١). ومع الإشارة إلى الإلزام ينكشف التكليف الأصليُّ الساري في الثقافات القديمة: ضمان الاستقرار والدوام بواسطة مسارات استنساخ مؤمَّنة. وبالفعل، كانت «أخلاقيّةُ الأخلاق» متجذّرةً دوْما في انهمام الانهمامات: ضمانُ حماية التكرارات المباحة. ومن ثمّ، كانت جرعةٌ قويّةٌ من كراهيّة الجديد تتفعّل في صلب عمليّة الانهمام الذاتيّ للجماعة، التي يمكن أن نشير إليها بلفظ «ثقافة» الذي يكاد اليوم يُفرغ من معناه مع أنّنا لا يمكن للأسف، الاستغناء عنه.

يمكن أن نصف الانهمام بدفع الجديد وصدّه، بأنّه عاملٌ «مميِّزٌ» يسم أعراق العصور الغابرة. فكلّما رجعنا بالنظر بعيدا إلى القديم، وجدنا أنّ هذه الأعراق تحمل دوما نفورا أساسيّا من التجديد. وعلينا إحقاقا للحقّ، أن نشير إلى البُعد الفوقْشخصيّ للانهمام بالمحافظة على سُنَن القدامى وأعرافهم، الذي يمكن أن نضرب عليه مثالا بواسطة ملاحظةٍ مُشاغبيّةٍ: كاتو الأكبر (٢٣٤-١٤٩ ق.م) الذي غالبا ما

(١) أرنولد غيلين، الانسان الأصليّ والثقافة المتأخّرة. حصائل وأقوال فلسفيّة، بون ١٩٥٦، ص. ٢٣١.

يستشهَد ويُستخفُّ به في الأزمنة المنصرمة لثقافة الإنسانيّات، ويُزعم أنّه جوهرُ الطبع المحدود للآباء القدامى، يُفترض أنّه كان ربّ بيت متسامحا مع أفراد أسرته، يرعى برفْق أبناءه الذين من صلبه، ويساهم شخصيّا في تنشئتهم من دون قسوة تُذكر[1]. حين كان يرفع صوته في مجلس الشيوخ، دفاعا عن أخلاق الأسلاف، كان يفعل هذا من حيث نصّب نفسَه رقيبا-قاضيا مكلّفا بسَنّ مسالك ما هو سليم ولائق في روما القديمة. وكانت مناصرةُ التقاليد عنده، بعيدة جدّا عن كلّ تلقائيّة غير إراديّة، ذلك أنّها كانت تكوّن منذ ذلك الوقت، «التزاما» حاسما في مواجهة ما كان قد استُشعر وحدثَ بعدُ، ظواهرَ انحلال وتفكُّك. أمّا انحيازُ كاتو الشهيرُ إلى المنادين بتدمير قرطاج، فلم يكن صرخةَ داعيةِ حرْب متعصّب للحِراب، بل كان بالأحرى شهادةَ تعرُّفٍ إلى الأمل المحافِظ واليوطوبيّ في أن يرى المرء روما بعد الانتصار على العدوّ أصيلِ شمال إفريقيا، تعود إلى الاستقرار المستتبّ لنمط الحياة القديم.

كان رفض كاتو سِنْسورْيوسْ للتجديد يمثّل شيئا مغايرا كليّا لمظهر شيخ محنَّط سيكون قد جعل من عدم قدرته على التعلّم فضيلة بعينها. فهذا الرفض كان يشي بخيار «ثقافيّ-سياسيّ» زمنَ الضغط الاجتماعيّ المرتفع، وكان يعبّر عن ردّ فعل على انعكاسات رومانيّة داخليّة للحروب الخارجيّة. ومن ثمّ، معاداةُ الطبقات القديمة العليا في العاصمة لصعود أناس جُدد قد كان أكثر من مجرّد مواصلة كراهيّة الجديد عند الثقافات القبَليّة القديمة، على صعيد منظومة دولةٍ ما تنفكّ تتوسّع: ذلك أنّها تُدخل في اللعبة، عنصرا يُتفكّر مسبّقا ويتعلّق بحماية

(١) أنتوني فلوزوك، «الأب وتمثّلاتُ الأب في الثقافة الرومانيّة»، ضمن: هوبِرْتوس تلّنباخ، صورة الأب في الغرب، I. روما في عهد المسيحيّة الباكرة وفي العصر الوسيط وفي العصر الحديث وراهنا، شتوتغارت-كولن-ماينتْس، ١٩٧٨، ص. ١٩-٢٨.

ملكيّة ذوي الامتيازات، بل حتّى بسياسةِ طبقاتٍ قمعيّة لافتة. فكان المرء يستشعر في الدوائر المغلقة لأرستقراطيّة مجالس الشيوخ الرومانيّة، ارتقاءَ رجالات «من دون نسب ولا حسَب،» إلى مرتبة موظّفين سامين في الدولة، على أنّه اختراقُ وصوليّين شبه شرعيّين للدوائر شبه الكميدة والمتشابكة شديدا فيما بينهما. لذلك غالبا ما كانت لنعتِ «جديد» إلى حدود منتصف القرن الأوّل قبل الميلاد، تلوينةٌ مستنكَرةٌ عند الرومان. حين كان يوصف بـ«إنسان جديد»، شابٌ سياسيّ طَموحٌ ليس له نسَبٌ ولا حسَبٌ أرستقراطيّ، كان قد ارتقى إلى أشرف المراتب، فإنّ في هذا الوصف تعبيرا عن كثير من الاحتقار الذي يقدر عليه ممّن احتازوا بالوراثة، حالما يرغبون في الاسْتمازة عن الأكفّاء والناجحين الأجِدَّة. وعليه، يصُحّ ترجمة العبارة الرومانيّة «رجل جديد» بـ«وصوليّ»، وهذا لفظٌ يشير إلى عُبوسِ ميسوري الحال الدائم في وجه المرشّحين غير ذوي النسب العريق، للمراتب العليا في سلّم الوظائف.

في أثناء القرون اللاحقة، يتطوّع من بين صفوف الجُدد الطموحين المظنون فيهم، غُصَّابُ الملَكات والشعوب جميعا، - خليطٌ من العباقرة والمشعوذين الذين اجتمعوا بلا أدنى فرْز. لقد حلّ منذ بداية الأزمنة الحديثة، محلَّ «الرجال الجُدد»، النوابغُ الّذين أربكت قدراتُهم غيرُ المتوقَّعة، العالَمَ، وأجبرتْه على التصفيق لهم. ثمّ انضمّ إليهم في القرن التاسع عشر، المتشبّهون بنابليون في القارّات الجنوبيّة والشرقيّة، بحثا دائما، عن التيجان والأنصار فالانْدِحارات المفاجئة. على الجهة الأخرى من الأطلسيّ، يتطلّع العصاميّون إلى الأعالي مُذْ فُسح المجالُ للجديد وللأجدّة بشكل يفوق أيَّ مكان آخر على وجه البسيطة. ويلازمهم الجَسورون والنوابتُ-في-ظلّ-السلطة القادمون من بلدان العبيد السالفة. ذلك أنّ التائقين الكثُر لجعائل الحداثة الذين يحتفون في

شتّى النواحي الحاقّة، وبخاصّة عند الأمم التي تحرّرت من الاستعمار، بارتقائهم الذي غالبا ما يكون هدّاما، نادرا ما كانوا يكتمون افْتتانَهم بالنماذج الأوروبيّة والأمريكيّة.[1]

وليس يبعث على الدهشة أنّ عدد 'الرجالات الجُدد' قد بقي في أثناء أيّام روما، معْتدلا. ويُروى أنّ هذا الوصفَ الملتبس كان يُحمل في عهد الجمهوريّة الرومانيّة على ما يكاد لا يتعدّى الدزينةَ من الرجال، في حين تكثّرت الحالاتُ في زمن الامبراطوريّة، - من جهةٍ، لأنّ الانقلاب السياسيّ على مجلس الشيوخ أفسح المجال لمن لا حسب ولا نسب لهم ليتولّوا مناصب عليا في الدولة، ومن جهة أخرى، لأنّ الامبراطوريّة كانت تكابد بعيْد المرور إلى النظام الملَكي الأُغسطسيّ، نهاكةَ الأسر القديمة والنقصَ العامَّ للمواهب، وهذا ما كان يتضمّن حظوظا أوفرَ لاختيار كفاءاتٍ من طبقات أخرى. أمّا «انحطاط روما» الذي شُرح لاحقا بكثير من الحصَر، فكان في المقام الأوّل ومن الأساس، اندحارا للنسَب يعودُ إلى عجز الطبقات الامبراطوريّة العليا التي أنهكتها وبخَصَتْها الدولة، على أنْ تُنتج من صُلبها، أبدالا أكفّاءَ في الأعمال يستجيبون لمقتضيات تلك المرحلة، - وهذا واقع فعليّ كان بإمكان المرء أن يتعرّف إليه بعدُ في عهد القياصرة المتبَنّين الذي تطوّر مع القياصرة-الجنْد ليصير إلى أثقل ارتهانٍ لصُروح الشأن الجمهوريِّ المتقشِّرة.

في ذاكرة اللاحقين، لا يُحتفظ من الحقبة الجمهوريّة، إلاّ بثلاثة

---

(١) في كتابه من أطلال الامبراطوريّة. التمرّد على الغرب ونهوض آسيا (فرانكفورت على الماين ٢٠١٣)، يرسم بانكاج ميشْرا صورةً لتحرير الشرْق مجمَّلةً في نجاح تاريخيّ، وتتجاهل التحرير الكارثيَّ لطاقات الرجال الجُدد.

أسماء لـ«وصوليّين» نشر كلّ واحد منهم على طريقته، مفاعيلَ يُضرب بها المثال: اسم كاتو الذي ذكرنا آنفا، وكان قد دفع ثمنا لارتقائه إلى مرتبة القُنصليّة الشريفة، «نزعةً محافِظةً» هي من أقصى أشكال التعويض؛ ثمّ اسم الجنرال غايوسْ مارْيوس (١٥٨-٨٦ ق.م) الذي انتُخب قنصلا لخمس مرّات متتالية في أثناء الحروب الجرْمانيّة من سنة ١٠٤ إلى ١٠٠ ق.م، على الرغم من حظر تقلّد منصب القُنصل لأكثر من مرّة،- وكان هذا الرجل في خطبته الشهيرة بساحة مارْس، التي نقلها المؤرّخ سالوسْتْ، قد ردّ على استهزاء النبالة القديمة الساخر بنقد مضادٍّ قويّ يُبرز فيه على حساب مُزدريه، نمطَ حياته الزاهد والفاضل بصفته جنديّا: فيقول إنّه بالنسبة إلى الرجل الشجاع، امتلاك السلاح وبُعْد الصّيت أهمّ من امتلاك الأواني الثمينة والثروة التي لا منفعة منها[1]؛ وختاما، اسم الخطيب سيسيرون (١٠٦-٤٣ ق. م) الذي ذكرناه أيضا، وهو مثال المثقف الجمهوريّ على أرض أوروبّا القديمة، وكان في الدفاع عن وضعيّته 'رجلا جديدا'،- بعد أن انتُخب قنصُلا في ٦٣ ق.م، قد شنّ هجوما أقوى من هجوم ماريوس: لقد قدّم للرومان الأمثل الجمهوريّ القديم لنبالة تتمسّك بالأهْلُقراطيّة، كان يجب التحقّق منها في كلّ جيل. فالنخبة الحقيقيّة كانت تتفوّق بفضائلها دون سواها، بدلا من التفاخر بالأصل الرفيع. وكانت تؤثّر من خلال إنجازاتها الراهنة، وليس من خلال وصايا الأسلاف: فالرجل الذي من هذه الجبلّة يُعرف على أساس أقواله وأفعاله- 'بِرْ سي غوغنيتوسْ'. وإنِ ارتقى على سلّم الوظائف فبمقتضى مزاياه المرئيّة، وليس بدسائس أقربائه التي تُدبَّر بليل.

(١) سالوسْت، حرب يوغارطة، الفصل ٨٥. سيستشهد أيضا بهذه الخطبة، برجوازيٌّ صاعد، في مطلع القرن السابع عشر، فانسون فواتور (١٥٩٨-١٦٤٨)؛ (أنظر ص. ٤٣٦ وما بعدها من هذا الكتاب)، لكي يحصّن نفسَه ضدّ سخرية الحسّاد الأرستقراطيّين.

بعد هذا التذكير العرْفيّ بمبادئ إتيقا الاستحقاق في روما القديمة، أقدم سيسيرون على صياغة مفهوم في الأرستقراطيّة الروحيّة كان مواطنوه يجهلونه إلى ذلك الوقت،- وهذا غرض استأنفه لاحقا في إخراج مبدَّل، دانتي في الكتاب الرابع من المأدبة (١٣٠٦)، ثمّ تناقلته في موجات عديدة، الإنسانويّةُ المحدَثة انطلاقا من القرن الرابع عشر وإلى القرن التاسع عشر، بل حتّى مطلع القرن العشرين وما أبعد منه، ليبلغ الذروة في الأعمال التوّاقة من مثْل بايديا (١٩٣٣-١٩٤٧) للهلّينسْتيّ فِرنرْ إيغِرْ (١٨٨٨-١٩٦١)، وفي أعمال الباحث الفرنسيّ في مجال العصر القديم المتأخّر، بيير هادوت (١٩٢٢-٢٠١٠)، أو في دروس داهْليم (١٩٨١-٢٠٠٦) لفيلسوف الثقافة وناقد الأديان كلاوْس هاينريشْ الذي زوّد في أفكاره حول مغزى حقيقة الميثوس، الإنسانويّةَ الكلاسيكيّةَ بنظريّة في التوتّرات القائمة بين الأجيال، وبأشكالِ تفكير سيكولوجيّة أخرى.

بعد انقطاعه الإراديّ عن مزاولة السياسة، أشهر سيسيرون بفكرته في الحياة التأمّليّة التي كانت غريبة جدًّا على رومان عصره، فنقل إلى المفهوميْن الرومانيّيْن 'هومانيتاسْ' [إنسانيّة] و'لِتّريا' [أدب]، نموذجَ 'البايْديا' اليونانيّ متمّما بمقالة 'الثيوريا' [نظريّة] الأفلاطونيّة والرواقيّة. وفضلا عن ذلك، يرى المرءُ بوضوح كيف يسهّل امتلاك فيلاّ في الريف الانصرافَ إلى نمط حياة فلسفيّة بوصاياها التي تتعدّى السياسة.[1]

تُبرز أمثلةُ كاتو وماريوس وسيسيرون ملمحا مشتركا يسم ديناميّةَ النقل في حقل ثقافة أوروبّا القديمة: كلّما عوينت أو استُشعرت نواقصُ

(١) أهمّ نصّ إشهاريّ لرَوْمنَة الفلسفة، مناظراتُ توسكالان التي صُنّفت في عام ٤٥ ق.م، كان قد حمل اسمَ فيلّا سيسيرون في الجبال الألبانيّة وبالقرب من مدينة فراسْكاتي الحاليّة التي كان الأعيان من مثل ماريوس ولوكولّوس وكاتو الأصغر وقيصر، يملكون فيها ديارا للخُلوة في الريف.

في المشروعيّة، سواء تعلّقت كما هو الحال في الأمثلة التي ضربنا، بالنّسب الوضيع أو غير النبيل، أو كما هو الحال مع يسوع، بما يُفترض أنّه إنجابٌ خارج إطار الزوجيّة، أو ما يحسَب أنّه كذلك بالفعل، ترى حمّالي ومقرّظي شائبة فعليّة أو مفترَضة، يردّون الفعلَ باستنفارِ مشروعيّات تكميليّة تحوّل النقص إلى امتياز، والعوَز الظاهر إلى خيار واع، والعائقَ إلى كفاءة عليا.

وبما أنّ هذا الضرب من إعادة صياغة المعايير لم يكن يسجَّل بالنظر إلى امتناع تحقيقها، في مجال السِيَر السياسيّة وحسب، بل أيضا، ومنذ العصر القديم، داخل الشؤون «الدينيّة» والفلسفيّة والبيداغوجيّة، فالرّاجح هو أنّ فيه تعبيرا عن إواليّةٍ تحوّل ثقافيّ كونيّة: أعني القطع الواعيَ مع ما سبق، قطعا يتجلّى في الانتظار الدغمائيّ لعدم مواصلة التقاليد. وفي دوائر الفنون الجميلة والآداب، تصير هذه القطيعةُ مع بداية الحداثة، منزعا طاغيا: اسمان من مثل مالِفيتْش ودوشونْ يعلّمان على «الكارثة» التطوّريّة لمنظومة الفنّ في مطلع القرن العشرين.

لقد كنّا حدّدنا أعلاهُ، الإواليّة المشارَ إليها في خصوص أشكال الارتباك والتحيّر التي تتعلّق بنسب يسوع، باعتبارها قلبَ المتديّنين المتزمّتين للّامشروعيّة إلى مشروعيّة قصوى. وهي تدلّ على فعاليّة تعزيزِ الحيَدان أشكالَ تعويض عليا. وبالإضافة إلى ذلك، تكوّن هذه الفعاليّةُ مسارا يمكن إيضاحه كليًّا بمفهومات تعود إلى سيكولوجيا السويّ من دون وجوب العودة إلى إواليّات غير واعية.

ما أسماه نيتشه «إعادة تقويم للقيم جميعا» لا يظهر البتّة في ضوء هذه الاعتبارات، بما هو فعلُ مراجعة فجْئيٌّ حادثٌ عند نهاية سلسلة طويلة من التكرارات الأرثودوكسيّة. ذلك أنّها تحقّقت على منوال التزييغ الدائم، في ما يتعلّق بالعلاقات النِسابيّة ومسارات النقل والتوريث الثقافيّ على أرض أوروبّا القديمة، - ابتداءً باتّجاهاتٍ نغوليّة

كانت قد اسْتثارت من الداخل منظومةَ الثقافة في العصر الوسيط الذي لم يكن يستطيع «السيطرة» على الطاقات المتحرّرة فيه إلاّ بالترحيل الدائم إلى الأزمنة المقبلة، للتوتّرات التي لم يكن من الممكن حلُّها وقتئذ. ومن ثمّ، اكتشاف إمكان «السيطرة على المشاكل» بواسطة إرجائها، لا يمكن استبعادُه من الديناميّة الثقافيّة لأوروبّا. ذلك أنّه من التزييغ والترحيل الدائميْن للتوتّرات التي لا يمكن حلّها، تنحدر غالبيّةُ «أقنعة الطبْع» التي تحدّد فيزيونوميّةَ الحداثة: المتزهّد، البروتستانتيُّ، صاحب المشاريع، العامل الحرّ، المكتشف، المخترِع، المثقّف، الثوريّ، مدير الأعمال،- ولكلّ قارئ أن يشكّل ههنا، الصيغ الأنثويّة لهذه الأقنعة. فهي كلُّها تقدّم أشكالا للآتناظر التطوّريّ المتزايد.

لقد اشتدّت الحركة في القرنيْن التاسع عشر والعشرين حين عمل التحديث الاجتماعيّ والنِسابيّ الناتجُ عن تداوُب اقتصادِ الديْن والتجارة الحرّة وهندسة المكنات والمدوَّنات القانونيّة البرجوازيّة وعمل المرأة المأجور، على توسيع إملاءاته حتّى شملت أقاصي الأرض حيث تُرجمت إلى لهجاتٍ إبطال للاسْتعمار. أمّا المنحى الذي يتّبعه قلب القيم جميعا فيخضع إلى المبدإ المركزيّ لديناميّة الحضارة: أعني أنّ مفاعيل حائدةً لأشكالٍ تحرير سابقة هي التي تدفعها قُدُما في كلّ طور من أطوار تعزيزها.

مع حركات التصوّف الشعبيّ في مطلع العصر الوسيط الأوروبيّ[1]، توسّعت أشكالُ زعْزعةِ علاقات المشروعيّةِ والنقْل التي لم تزل تدّعي المصداقيّةَ، فتغلْغلت هذه الزعازعُ في غرب أوروبّا ووسَطها على مرّ أكثر من ثمانية قرون. ومنذ قرنين، تمتدّ دوافع القلاقل من أوروبّا إلى بقيّة العالَم،- ولْنتفكّر قسَم سيمون بوليفار الذي كان قد

(١) أنظر: ص. ٣٤٦-٣٧٥ من هذا الكتاب.

أقرّ العزم من على هضبة أفِنْتين، في ١٨٠٥، على تحرير أمريكا الجنوبيّة من السيطرة الإسبانيّة، أو إمبراطوريّةَ هايْتي التي كان قد أنشأها في ١٨٠٤، ديسَّالين الذي كان في السابق عبدا، ثمّ وطّد أركانها «خليفتُه» فاوْستين[(١)]،- وكذلك ما يفوق المئةَ ارتجال للدول القوميّة التي كانت قد خرجت إلى النور على مرّ القرن العشرين: فممثّلوها لهم اليومَ، مقاعد في الاجتماعات العامّة لمنظّمة الأمم المتّحدة، أعني قناصلَ الأوهام السياسيّة الذين يجلسون جنبا إلى جنب، في انتظار أن تُعامَل كلّ الأعراق على قدم المساواة في الحقّ. وما أشيرَ إليه باعتباره «كولونياليّة» لم يكن بأيِّ حال من الأحوال يعود فقط إلى فرْض السلطة المهيمِنة للغرب على الشعوب «الهامشيّة». ذلك أنّ الخروج من الاستعمار السياسيِّ الذي حدث في العالَم كلّه خلال النصف الثاني من القرن العشرين، يحمل الدليلَ على أنّ المفعولَ الرئيسَ للفاصل التاريخيّ لم يكن يكمن في قمع السكّان الأصليّين، وإن كان هذا القمعُ يتنزّل اليوم في مركز أشكال الإدراك الحسّيّ، وغدا من الصواب بمكان أن يُستنكَر بعامّة. فليس نادرا أنّ النتيجة الأقوى للتماسّ مع النماذج الثقافيّة الغربيّة، تتبدّى عند حمّالي أشكال «التحديث» المحليّة، ضمن مساراتِ «تحرير»: لقد أفضت إلى استيراد غير قصديّ للزعازع النِسابيّة التي أنتجت عند كثير من «الأمم» التي خرجت من الاستعمار، أكثر الضلالاتِ دمويّة. وأطاريحُ منظّري «الهويّات الهجينة» في الوضعيّات الما بعد كولونياليّة أو التابعة، التي استُقبلت في الحقبة الأخيرة على صعيد العالم بأسره، بكثير من التكثيف، يكاد يحرّكها دوما من حيث ديناميّتُها، الاضطغانُ الذي يستطيع تمويه الظاهرات مهما كانت جليّةً، بدلا من استبيانها.

---

(١) أنظر: ص. ١٣٤ وما بعدها من هذا الكتاب.

في القرن العشرين، يكفي حسَب القاعدة العامّة، اختلالٌ في تعاقب الأجيال، وفي بعض الأحيان وقْفٌ واحدٌ بين الشيوخ والأحداث، ليثيرا في أيّ مكان اتّفق على الأرض، الانفصال العنيفَ لـ«ثقافة»[1] تقليديّة عن أصلها، أيّا كانت الوثاقةُ الظاهرةُ لتلك الأجيال من تقاليدها. بعد ذلك، الجماعات التي توجد طبقا لسُننها، داخل سياجِ العادات القائمة التي غالبا ما تسمى «أديانا»، تتحوّل على المدى القريب، إلى معاصِرةٍ للراهنيّة الأكثر اهتزازا. وفجأةً تفقدُ سطوتَها جاذبيّةُ الأعراف والسُنن التي كانت لوقت طويلٍ، تفعل في تلك الأجماع، فعلَ التنويم المغناطيسيّ الصائن. وبعد أن كان أفرادُها قبيْل ذلك، فقراءَ خانعين أُنُفا، تَراهم بين عشيّة وضحاها، يتوقون يائسين إلى خيرات النماذج الثقافيّة المستورَدة. وفي غضون سنوات معدودات، تفقد الشعوب الأخيرة التي تاهت في زمانها، قدرتَها على القسَم بالعودة الدائمة للقديم إلى المحدَث. أنّهم لم يزالوا بالأمس، يقيمون بعصر حجَريّ مجمَّد أو يسكنون قدامةً متحجّرة أو يُزْمنون بعصر وسيط عفا عليه الزمنُ، - فهُمْ أيضا الشهودُ على أحوال قديمة مستشكِلةٍ ما تنفكّ تُستأنَف، يُعدُّون بعد بضعة عقودٍ من التأثيرات الحديثة، من بين «مرتزقة اللحظة»، وهذه عبارةٌ كان يستعملها نيتشه الشابّ لتوصيف التجمّعات البشريّة التي يدفعها الفُضولُ وتتوسّطها الدولةُ-الأمّة، وكانت في السابق، تسمى «شعوبا». وزائدا إلى ذلك أنّ المساهمة الفجائيّة في وضعيّة «ثقافيّة متأخّرة» لم تحدث قطُّ بالنسبة إلى الفهم الحداثيّ للثقافات، بواسطة إعادة بناء ذاتيّ للتقاليد، - فباسْتثناء اليابان في القرن التاسع عشر والإمارات العربيّة المتّحدة في القرن العشرين، نكاد لا نجد أيّ مثال تاريخيّ على ذلك: بالنسبة إلى معظم «الشعوب»، توجد

---

(١) في حدّ هذا اللفظ، مرتبطا بسياقه، انظر: ص. ٢٣١ من هذا الكتاب.

فجوةٌ سحيقةٌ تقتضي قفزةً من «الانسان الابتدائيّ» إلى «الثقافة المتأخّرة»[1]. وما إن يقفزوا ينسون بين عشيّة وضحاها، وعلى قدْر ما يرى المرءُ، تجذّرَهم من السنن والأعراف، أي من مجموع العادات الحسنة والقبيحة التي كانت إلى ذلك الوقت، ضروريّة لإمكان وجود «شعب».

لقد كان غابرييل تارده هو الذي أوضح التغيّر البنيويّ للمحاكاة، من حيث شدّد على تقدّم الموضة على السنن والأعراف، بصفته خاصيّة للوضعيّات التحديثيّة[2]. في مفهوم الموضة التي ليست هي كما كان يعلم ليَوباردي، الأخت الصغيرة للموت وحسب[3]، بل يقدّم اللّفظ-الجذر للحداثة [مودِه-مودِرْنْ]، تتخفّى كما أشرنا إلى ذلك سابقا، واقعةٌ إفّجاريّةٌ تتنزّل على صعيد ديناميّة الحضارة: في الموضة تتغلّب محاكاة المتآيِن، والحال أنّ في البنى الماضويّة لعالم السنن والأعراف، تطغى محاكاةُ الأسلاف. ما يميّز شحوب الفلسفة

(١) في مقالته كرامة الانسان والدين. استجواب الكنيسة حول مجتمعنا (فرانكفورت على الماين ١٩٩٧، ص. ٢٧ وما بعدها)، كان برنهارد فِلْتِهْ قد طرح السؤال التالي: «كيف حدث أنّه قد كان للمجتمع البشريّ خلال أكثر من عشرة آلاف سنة، دستورٌ دينيّ كما لو كان الأمر طبيعيّا جدّا، وأنّه لم يعُد لنا هذا منذ مئتي أو خمسمئة عام؟» لقد أدرك فلته من حيث اقتفى أثر دوافع غيلينْ، أنّ عصر الانسان الابتدائيّ يكاد يفضي مباشرة، في كلّ مكان، إلى عصر الثقافة المتأخّرة، باستثناء حالة أوروبّا التي كانت تتوفّر باعتبارها مخبرا للانتقال، على وقت أوفر من الذي للحضارات الأخرى. من حيث صدّرت نتائجها من دون أن تترك للمستوردين وقتا لإعمال الفكر، أثارت أوروبّا في العالَم بأسره، شلّالاتِ اختلالاتٍ نِسابيّة لا تستطيع «العلوم الإنسانيّة» الراهنة معالجتَها، ولا يمكن للمرء أن يقول عنها حتّى إشعار آخرَ، إنّ السياسة المعاصرة قد سيطرت عليها.

(٢) ماوْريزيو لزّاراتو، قوى الابتكار. السيكولوجيا الاقتصاديّة لغابرييل تراده ضدّ الاقتصاد السياسيّ، باريس ٢٠٠٢، ص. ٢٨٨.

(٣) جياكُمو ليوباردي، أوبيريتٌ أخلاقيّة. حوار الموضة والموت (١٨٢٤).

الاجتماعيّة المعاصرة هو عدم قدرتها حتّى على اشتقاق مفهومها المفتاح «تفاهُم»: فهي من حيث تؤسّسه على أشكال «تواصل» متزامنة، يفوتُها تفهّمُ فيما لا يكوّن وثنُها غيرَ وسَط بائس بين السنن المفقودة والموضة غير المفهومة.

٢. ولاداتٌ شاذّة

لقد انطلق قلبُ القيم النِسابيّة الذي أخذ يظهر منذ فجْر العصر الوسيط، من القمّة المزدوجة لمجتمع أوروبّا القديم: الإكليروس والارستقراطيّة. ومن ثمّ، ليس ممّا يبعث على الدهشة أنّ الفجوة بين الأجداد والأحداث التي هي من منظور ديناميّة الثقافة، حمّالةٌ للمخاطر، قد صارت في البداية، مرئيّة ملموسةً عند كبار رجالات الدين والدنيا، مع بداية الألفيّة الثانية بعد الميلاد. لقد تعيّن على هذه المجموعات قبل غيرها، أن تعمل حسَب الوضعيّة، على إخفاء الهوّة التي لم تزل تفْغر، عند نقل «الإرث» العائليّ والثقافيّ إلى الجيل اللاحق، بواسطة أوهام ذاتيّةٍ مُمأسَسَةٍ، سواء كان هذا في أشكالِ تشفير روحيّة أو دُنْيويّة.

لقد بدت النبالة(*) الأوروبيّة القديمة وهي على يقين من امتيازاتها الموروثة أو المكتسَبة، وبخاصّة نبالة المراتب العليا، على أنّها تمسك بزمام الأمور أيضا في مجال الغراميّات، بين اسكتلندا وصقليّة، لتتجنّب تأثيرات الدعاية المتنامية للزواج الأحاديّ التي أطلقتها الكنيسةُ بعد غريغوري السابع (هيلدبراندْ فونْ سوانا، بابا من ١٠٧٣ إلى ١٠٨٥)، ولتتمادى في تساهُلاتها ونتائجها، سيْلا أبقعَ من الأخلاف النِغال،-

(*) نعني بها طبقةَ النُبلاء.

باستثناء حالات من مثل حالة «الملك الراهب» لويس التاسع (١٢١٤ـ ١٢٧٠) الذي كان قد انصرف جادّا إلى العمل على المطابقة بين تولّي العرْش واستخلاف المسيح، وهذا ما يفسّر أنّه تنزّل في ذاكرة الفرنسيّين بصفته «القدّيس»[١]. ويدرك المرء بأيّ حزم كان قد اعتنق فكرتَه في الواجب المَلَكيّ حين يعاين أنّه قد أنجب أحد عشر طفلا من زوجته ماركغريت دي بروفونس، كلٌّ شرعيّ مثْل غيره.

منذ بداية القرن الحادي عشر، حين ختَم الأمير النّرْمونديُّ وليام، الذي نُعت بعد ذلك بـ«الفاتح»، أوامرَه بعبارة «أنا وليم، من آل الأنغال»، إلى عشيّة الثورة وما بعدها (الملك الذي تولّى عرش الدنمارك من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٨، كريستيان الثامن الذي كان يتحاور معه كيركغاردْ في الأخلاق والعقيدة، سيكون أنجب أيضا عشرة أبناء غير شرعيّين مع عدّة عشيقات)، ظلّت مؤسّساتٌ من مثْل منظومة العشيقات والمعاشَرة والارتباط الشكليّ، تكوّن أبعادا ثابتةً للمنظومة المحيطة لأرستقراطيّي أوروبّا القديمة، لكي لا نتحدّث عن التفضّل ببعض النقود دوما بمقابلٍ في مغامرات الأسياد الطائشة[٢]. وحتّى النقد الإكليروسيّ الدائم لم ينجح في القضاء على أشكال التحرّريّةِ هذه. أمّا الرفع من الزواج رباطا مقدّسا أُقِرَّ بحميّةٍ دينيّةٍ بعد ١١٠٠ وأعتمده المجمع الكنسيُّ بفيرونا في ١١٨٤، فلم يغيّر شيئا يُذكَر من التصوّرات الدارجة عند ذوي الحسب والنّسب. ويقدّر بعض الوسيطيّين أنّه من بين النبلاء الأعيان في نهاية العصر الوسيط المتأخّر وبداية الأزمنة الحديثة، قلّةٌ

---

(١) جاك لُغوف، لويس القدّيس، شتوتغارت ٢٠٠٠.

(٢) أنظر: «. . . نريد أن نترك مجالا للحبّ.» ضمن: معاشَرات الأمراء الروحيّة والدنيويّة في ١٥٠٠، تحرير أندرياس تاكِه، غوتّنغن ٢٠٠٦. وكذلك: حالةُ المقرَّب. فتاتُ البلاط في أوروبّا من القرن الثالث عشر إلى القرن السابع عشر، تحرير يان هيرشبيغل وفرنر بارافِنْشيني، أوستفيلدرن ٢٠٠٤.

هم الذين لم يشاركوا فعليًّا في إنجاب ذريّة خارج إطار الزوجيّة.

لقد بدت الجنسانيّة الذكوريّة بسبب مجراها التسكُّعيّ، على أنّها هي المسؤولة في المقام الأوّل، عن فائض إنجاب النغال بين صفوف الطبقة النبيلة، ولكن مع بداية النهضة، تحوّلت الأنظار وبخاصّة في الجزر البريطانيّة، صوبَ المواهب الجنسيّة النسائيّة الفوضويّة التي لا يمكن ضبطُها[1]. في هذا الإطار، تتنزّل تنهيدةُ كاتب إليزابيتيٍّ يُدعى ناثان فيلْدْ، حين تصرخ إحدى شخصيّات مسرحيّته الدراميّة المرأةُ دوّارةُ هواء (١٦٠٩)، مخاطبةً الجنس اللطيف: «أنتنّ اللآئي ملأْتُنّ العالَمَ نُغولةً!»[2]

لقد كانت فوائض الأخْلافِ ذوي المشروعيّة الضعيفة، تُدرَج في العادة، على نحوٍ شكليٍّ، ضمن يوميّ السلالات الشريفة، شريطةَ ألاّ يُزوّدوا بمداخيل كنسيّة أو يُنصَّبوا في مراتب عسكريّة. وكان «أبناء الزنا» كما «بنات الزنا» بما هم اللونُ الابتدائيّ على لوحة حياة البلاط، يعملون دوما، على التراثي، وإنْ كان تعيّن عليهم من منظور الحقّ في الإرث، أن يقبلوا بانْتقاصهم فيه بالمقارنة مع ذُريّة السرير الشرعيّ. أمّا أنّهم قد أُوكِلوا مهمّةً بعينها مع مطلع الأزمنة الحديثة وعند تقوية ديناميّة الحضارة، فهذا ما يتبدّى من خلال التحوّل الكبير لمساقات المشروعيّة الذي يحدّد ميثةَ النهضة.

وفضلا عن ذلك، ليس مستبعَدا أنّ ما أظهره البرجوازيّون أصحابُ النزعة الإنسانويّة والأمراءُ الذين كانوا في حماهم، حماسا وانتصارا منذ القرن الخامس عشر، للنماذج القديمة، وبخاصّة تلك التي تعود إلى مصادر أفلاطونيّة، قد كانا جزء لا يتجزّأ من استراتيجيّةٍ ترقّ لقيطةٍ من

---

(١) أليسون فايندليْ، سلطة غير مشروعة. أنغال في مسرح النهضة، مانشستر ونيويورك ١٩٩٤، ص. ٧-٢٨.

(٢) Ye fillers of the world with bastardy !، المرجع نفسه، ص. ١٦.

السهل استنساخُها: كانت تهب المدّعين مقاماتٍ مرموقةً في مجال السلطة الرمزيّة، الوسيلةَ لتعويض نَسب فعليّ غيرِ رفيعٍ بـ«انتسابٍ» نبيل ومجرَّد إلى عظماء العصر القديم. لقد كان الفاعلون في «السياسة الثقافيّة» مع بداية البرجوازيّة، يعلمون علم اليقين لماذا كان يصدُق وقتئذ، الانتسابُ إلى «العبقريّة» و«الفكرة» و«بسالة الأبطال» بدلا من الاستناد إلى النصوص المقدَّسة وكلام آباء الكنيسة وأسلافهم. فكم كان يسيرا أن تنفتح أبواب «نُبل الفكر»[1] خصّيصة الأزمنة الحديثة، باسم مثل تلك الدعاوى! وما أُشهِر به في وقت قريب، تحت عنوان صعود الطبقة الخلاّقة[2]، بما هو التاجُ الزبَديُّ الأخيرُ للتحوّل الاجتماعيّ داخل المنظومة الرقْميّة، كان قد بدأ في واقع الأمر، داخل أشكال الشذوذ النِساليّ للقرن الرابع عشر.

على الرغم من يمين الإمساك الإجباريّ، لم يكن الإكليروس الكاثوليكيّ في قرون ما قبل الحداثة، هو أيضا مقتنعا كليًّا، بمزايا حياة العزوبة. وحتّى في زيّهم الإكليروسيّ، كان كثير من أعضائه يتمسّكون بشكل لا يُرجى فيه إصلاحٌ، بميولاتهم أطفالا لهذا العالَم. وبالطبع، أفضت هذه الخلافات حول المعيار الإكليروسيّ، إلى مساهمات لا تعدّ ولا تحصى في الزيادة من عدد السكّان الجُدد في الأمم المُمَسْحَنة، أولادا للرهبان والقساوسة، - وهذه واقعةٌ تحتِّم أن تثير انتباها متناميا بعد

---

(١) بقطع النظر عن دوافعها الموضوعيّة، العودةُ إلى أفلاطون في القرنيْن الخامس عشر والسادس عشر، يمكن أن تُفهم أيضا باعتبارها خدعةً ثقافيّة-سياسيّة دبّرها الرجال الجدُد البرجوازيّون في البلاطات والجامعات. أنظر: بياتْ فيسْ، **الاستنهاضُ تقنيةٌ ثقافيّةٌ**، هامبورغ ٢٠١٣.

(٢) ريشارد فوريدا، **صعود الطبقة الخلّاقة. كيف أنّها بصددِ تحويل العمل وأوقات الفراغ والجماعة واليوميّ**، نيويورك ٢٠٠٥ (صدر أوّلَ مرّة في ٢٠٠٠).

أوامر البابا الإصلاحيّ الصارمة غريغوري السابع التي ذاع صيتُها في كلّ مكان. فكان أخلافُ أسيادِ الكنيسة، وأساقفةِ البلاط، والكاردينالاتِ، وحتّى البابوات، على رأس من يشدّون أنظارَ محيطٍ متقلقِلٍ، ويثيرون سرائرَ المؤمنين كما المتردّدين. وعلى العكس من أبناء النبلاء غير الشرعيّين، كان وجود نِغال الإكليروس قد أنتج إحدى الاسْتثارات المُزمنة للوعي الأخلاقيّ في العصر الوسيط،- وهذا ما تشهد عليه أدبيّاتٌ شعبيّة وثيولوجيّة وقانونيّة أفرِدت في «أولاد الحرام»[1]. وليس اتّفاقا أنّ الراهب الداعرَ كان يمثّل إحدى الشخصيّات النمطيّة الثابتة في الفولكلور السرديّ لتلك القرون: في القصص الإباحيّة التي تعود إلى العصر الوسيط، كانت النساء المحنّكات يتجادلْن حول الصفات البدنيّة، أيُّهما يتفوّق فيها الجنديّ أم الإكليريكيُّ، وكانت السيّدات يصوّتْن بلا أدنى لبس، انتصارًا لرجال الكنيسة.

مع نغال الكهنة والقساوسة، وضع الإكليروس الوسيطُ المبدأ المحرِّكَ لفائض مشكلٍ حادث لم يكن من الممكن إعادة إدماجه ضمن منظومةِ قيمٍ ومواقع النظام القائم من دون آثار جانبيّة قد تُفرْقع المنظومة نفسَها. ذلك أنّ المبدأ الرئيس لديناميّة الحضارة هو الذي يسري في هذه الظاهرات ليتبدّى بكيفيّة عيْنيّة. فلا ينبغي أن يُعدّ عرَضا أنّ ضيْق أوروبّا القديمة الذي يتجلّى في الأخلاق المزدوجة يعود إلى فجر العصر الوسيط الذي طغى فيه كليّا على «المجتمع» الإقطاعيّ، الإنذار المسيحيُّ: كلّما شُدّد على وجوب احترام قاعدةٍ مّا، كانت الاستثناءاتُ أشدّ إلفاتا للنظر.

بيد أنّ الإكليروس الكاثولوكيّ هو الذي تميّز في إرساء الحواجز

---

(١) ثمّة نصّ ما يزال مرجعا كلاسيكيّا في بسط الأبعاد القانونيّة لتلك الاستثارات: روبر جنسْتال، تاريخُ مَشْرَعَة أبناء الزنا في القانون الكنسيّ، باريس ١٩٠٥.

الفاصلة استبعادا للأشخاص الّذين تختلط بهم شائبةُ نسَب، - وإن كان أيضا شاهدا حيّا على التباسه الخاصّ. إذ بقدر ما كان الجمْع الإكليريكيّ يتصرّف بكيفيّة ملتبسة، في سياق غبش الحياة اليوميّة، كان يشدّد شكليّا، على وجوب احترام المعايير التي كان ينتهكها في السرّ والعلَن. ومع أنّ رجال الكنيسة الأوروبيّين، من الرهبان البسطاء إلى أمراء الكنيسة، كانوا قد أنجبوا على مرّ القرون، كمّا معتبَرا من الأخلاف غير الشرعيّين، - غالبا ما كان هذا مع نساء يعاشرونهنّ، ونادرا ما كان مع نساء من خوْرنيّتِهم عازباتٍ ومتزّوجات، مع قريناتٍ 'روحيّة'، ومع آثماتٍ يختارونهنّ اتّفاقا، لكي لا نتحدّث عن البغايا وحشد المومسات اللافت في المجمع الكنسيّ والقنصليّات، - فإنّهم كانوا يعارضون بعامّة، انضمامَ أنغال القساوسة والرهبان إلى الجماعات الديريّة، بل يحولون دون توليتهم مناصب عليا، إلاّ إذا كانت مخلوقاتُ الإثم هذه قد تحصّلت على عفو بابويّ إمّا عن طريق التزهّد الذي يُضرب به المثَل، أو بدفع أموال طائلة لخزينة العرش المقدَّس.

مَن يريد أن يتفهّم ماذا تعني بالفعل مفردةُ «عفو» في الألفيّة الثانية ما بعد المسيح، ينبغي ألاّ تفوتَه دراسةُ أشكال التسوية التي ما انفكّ يدبّرها العرش المقدّس جمْعا بين القاعدة والاستثناء. لقد طوّرت الكنيسةُ الرومانيّة تجارةَ أَعفاء، لتُنتج في العصر الوسيط المتأخّر، فرعا اقتصاديّا يقوم على رتابةٍ لا نظيرَ لها: مع تجارتيْ الرفات وصكوك الغفران، كان هذا الفرْعُ قد ابتكر قبيْل عصر الإصلاح، اقتصادَ خطيئةٍ عموميّا فعليًّا. ومنذ إعادة اكتشاف أرشيف مصلحة الأعفاء البابويّة في ١٩١٣، الذي يضمّ جرْدا مدّقَقا لمطالب المستَشفِعين الذين كانوا قد أدركوا عيْبَتَهم، والقادمين من جميع أنحاء أوروبّا منذ نهاية القرن الرابع عشر، كما يحتوي على طريقة معالجة البيروقراطيّة البابويّة لمطالب الالتماس هذه، تبيَّن أنّ معاملات العرش المقدّس مع حاملي شائنَة

النّسب بين صفوف الإكليروس، - وفئات أخرى من المذنبين الذين كانوا يرغبون على الرغم من النواقص الأخلاقيّة البائنة أو الشيْن النِسابيّ، في أن يفعلوا شيئا يُذكر بحياتهم، إنّما تنتمي إلى أحد أفضل الفصول المدروسة لتجارة الضمير الأخلاقيّ في أوروبّا القديمة(١).

ومن الصعب أن ندرك بالقدر الكافي أهميّة هذا الأرشيف بالنسبة إلى فهم المسارات النظاميّة في مجال سطوةِ رُهاب السلطة وأخلاقيّاته: فمن حيث كانت الكنيسةُ تتمسّك بمعايير أخلاقيّة تُصان بالعقوبات، ولم يكن أحد يتّبعها، انتهت إلى إرساء اقتصاد ضخم يقوم على تجارة التكْفير. وأمّا انهيارُه فقد تسبّبت فيه مذاهب التبرئة المعدَّلة عند لوثر وكالْفين ولاهوتيّين آخرين من أشياع أوغسطينوس. ذلك أنّهم أعادوا ترتيب المعطيات في مجال العلاقات الدينيّة بالخوف والرعب: حالما يعتقد المؤمنون أنّ الصّفح وحده يفعل كلّ شيء وأنّ القدَر الإلهيّ قد حدّد مصير كلّ حياة من قبل أنْ تتحقّق في الديمومة الدنيويّة، تفقدُ أساسَها الثيولوجيَّ، الفكرةُ الفاسدةُ كما الإيحائيّةُ في التكفير بالمال عن نقْص أو عن إثم.

في هذا السياق أخذ الارتياب يتقرّر في أنّه بالنسبة إلى النزعات الفردانيّة للأزمنة الحديثة، ليست دوافعُ إثبات الذات والمحافظة عليها التي أفرطَ القومُ في التعليق عليها بعد سبينوزا، هي التي لها وزنٌ معتبَر، بل هو بالأحرى دافع الصّفح عن الذات الذي يكاد لم يُذكر قطّ. أوَ ليس الانسان في طور الحداثة ما بعد المسيحيّة، وفي المقام الأوّل، الكائنَ الذي يتعلّل بكلّ شيء، بل يبتكر الحيلَ جميعا ليدفع التّهمَ عنه؟

---

(١) لودفيغ شْمُوغْ، الكنيسة، الذُرّية، السيَر المهنيّة. الأعفاء البابويّة عن الأنساب غير الشرعيّة في العصر الوسيط المتأخّر، زوريخ ١٩٩٥.

في ما يتعلّق بأحوال الإكليروس في العصر الوسيط، ظلّت معايير الفكر والسلوك الأخلاقيّة المزدوجة ساريةً، لردح غير يسير من الزمن، وقبل إرساء منظومة العفو البابويّة المربحة. ولعلّ بيار أبيلارْ (١٠٧٩-١١٤٢)، أب الابن غير الشرعيّ أسْترولابُيوسْ الذي أنجبه من هيلويزْ، كان على دراية أكبر بتلك الأحوال، حيث كان يجادل ضدّ القبول بأنغال القساوسة وضمّهم إلى جماعات الأديرة، أو حتّى بين صفوف الآباء. فكان يدافع عن المذهب الأوغسطينيّ في حمل ذنب الأبوين على أبناء الإثم: وبالتالي، كان يريد الحيلولة دون دخول هؤلاء في الحياة الرهبانيّة التي تعتبَر حمّام تطهير مناسبا جدّا لشيْنهم الوجوديّ[١]. لم يعُد من الممكن أن نحدّد اليوم هل كان واعيا بأنّه يتكلّم لسانا مزدوجا[٢]. وبالفعل، استخدم النقاش الدينيُّ حول المولد المَشين على مرّ قرون، الحجّة التي مفادها أنّ فسْق الأبويْن كان دوما يعشّش من جديد في الأبناء. وإذا كانت خطيئة آدم تُتوارث، فإنّ الخطوة الخاطئة لزوج غير شرعيّ، تُتوارث هي أيضا[٣]. ومن ثمّ، كان الطيش

(١) كلاوس شرايْنر، «مولدٌ مَشينٌ. - الولادة من بطن غير شرعيّة، بما هي مشكلٌ من مشاكل تكوّن الجماعة الرهبانيّة»، ضمن: **اللامشروعيّة في العصر الوسيط**، تحرير لودفيغ شموغّه، مونشن ١٩٩٤، ص. ٨٩ وما بعدها.

(٢) في ما يخصّ أسترولابيوس، ثمّة أماراتٌ تشير إلى أنّ تدخُّل أمّه كان قد ضمن له قوتَ يومه بواسطة دخْل كنسيّ.

(٣) كان لوثر ما يزال يستدلّ متّبعا خطّ مذهب «الإثم المتوارث» نوعيًّا، حين يشدّد في تعليقه على كتاب **الأسفار الخمسة**، على أنّ الولادة غير الشرعيّة تُبطل أهليّةَ الرجل للإضطلاع بوظائف عموميّة: فيقول إنّ الأنغال نادرا ما يكونون أناسا خيّرين وإنّهم يحملون دوما نقائص كبيرة. وكذلك الأمر عند جون فورتسكيو في كتابه: **في الطعن العالِم على سياسة القوانين في إنجلترا** (١٥٧٣)، حيث يكرّر التصوّر المتواضَع عليه الذي مفادُه أنّ الولادة غير الشرعيّة، تختم المولودَ بختم «ابن الحرام»، وتجعل الأنغال يحملون في قرارة أنفسهم، وصمةَ شيْن مظلمة. قارن في هذا الغرض: أليسون فايندلي، **سلطة غير مشروعة**، مرجع مذكور، ص. ٤٧. وحتّى شكسبير ما زال يستعمل هذه الخطاطة، ومثاله حين يرسم في

الأخلاقيّ لراهب يعاشر امرأة، يؤثّر لا محالة سلبا في ابنه غير الشرعيّ، أيّا كانت المجهودات التي يبذلها الابنُ في سبيل التكفير عن هذا الشيْن المتوارَث ومحْوه.

لكن على مرّ الزمن، لم يستطع الخطّ الصارم الصمود أمام التيّار التحرّري. إذ أنّه في حين كانت البابويّةُ قد حوّلت إسناد الأعفاء إلى أنموذج اقتصاديٍّ ازدهر فيه الصّفحُ سوقا واسعةً بالدلالة الحقيقيّة للعبارة، عمل بعض الإكليروس ممّن رُزقوا بالذريّة، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، على ترتيب الارتباك النِسابيّ باستخدام وسائل غير دارجة،- بل ذهبوا في بعض الأحيان، حدّ الاعتراف غير التقليديّ بمسؤوليّتهم الأبويّة. ومثاله أنّه قد صار شبهَ مؤكّد أنّ أب الصوفيّ يان فانْ روسبروكْ أصيلِ فلانْدرْ (١٢٩٣-١٣٨١)، قد كان راهبا شانونيّا يُدعى يانْ هنكِرْتْ: حين هرب في سنّ الحادية عشر من أمّه، إلى بلجيكيا، آواه هنكرت في بيته وقام شخصيّا على تربية الابن غير الشرعيّ[١]. وأمّا القسّ روتغرْ غيرارْد الذي يقطن مدينةَ غودا، فقد تعامل بلا أدنى ارتباك، مع واقعة أنّ علاقته بمؤجّرة سكناه، ابنة

العاصفة، ملامح ابن الساحرة والمومس، كاليبان، أو عندما يضع بورتريه النّغل إدموند في الملك لير، حيث تحتّم عليه على النقيض من الابن الشرعيّ إدوارد، أن يعكس الوجه المظلم لأبيهما المشترَك.

(١) أنظر: كورتْ روتْ، تاريخ التصوّف الغربيّ، المجلّد الرابع: «التصوّف الهولنديّ من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر»، مونشن ١٩٩٩، ص. ٣١ وما بعدها. في الإشارات إلى أصل المتصوّف الفلامنكيّ، يطرح الكاتب مقالتيْن ليستا بدارجتيْن. إذا كانت الأولى تبدو غريبة بالنسبة إلى السياق الذي طُوّر في هذا الموضع: «بالنسبة إلى صورة الشخصيّة روسبروك، مسألة الأب هي بالطبع بلا أهميّة» (المرجع نفسه، ص. ٣٢)، فإنّ الثانية التي تقول إنّ «حرص الأب (في ما يخصّ نغال القساوسة في العصر الوسيط المتأخّر)، كان يمكن أن يكون القاعدة وليس الاستثناء ...»، تشي عند مختصّ كبير من هذا الطراز، بقدر غير منتظَر من انعدام الحرْص في التعاطي مع المصادر.

صيدليّ شهمة، قد رُزق منها بولدَيْن موهوبَيْن. وقدّم للشابيّن كليهما، بحرّ ماله أو بمال خوْرَنيّته، أفضل تربية ممكنة في ذلك العصر، - وهذا ما استفاد منه بخاصّة الابن الثاني الذي وُلد بروتردامْ في ١٤٦٩.

لقد غدت طريقةُ اعتناء روتغرْ بنجليْه غير الشرعيّيْن على نحو لا تكتُّم فيه، حجرَ الزاوية لمسيرة علاّمة لافتة في بداية الأزمنة الحديثة. فالابن الأصغر الذي كان يحمل اسما مستلهَما من اليونانيّة، إراسْموس، كان قد أظهر في سنوات نضجه، آيات الشُكران لوالده من حيث ترجم اسمَه إلى اللاتينيّة، ديزدِرْيوس، أي 'المرغوب'، رادّا بهذا على اعتراف الأب بالابن غير الشرعيّ، بالكشف الحذِر عن منزلته ابنَ محبّة. واعتراف إراسموس بأنّ «الغفْلة» في مدحه لنفسه، هي الابن غير الشرعيّ لبلوتوس والجميلة نانْف، أي الشباب، إنّما يقدّم علامةً مشفَّرةً ميثولوجيًّا، على وعي الكاتب من دون عُقد، بأصله: فالظاهر أنّه لم يكن ينوي البتّة أن يجوب العالَم مطأطئًا رأسَه، لأنّ والديه لم يبارَك قرانُهما أمام الهيْكل. ومن ثمّ، ستكون أوروبّا إراسموس أوروبّا النِغال البشوشين. أمّا النغال الحانقون فسنتحدّث عنهم في غير هذا الموضع.

ثمّة ما يشهد على قدرة الحساسيّات في خلال العصر الوسيط، على التحليق عاليا: لم تمض إلاّ بضعة عقود على إعلان أبيلارْ عن قسوته المتفقّهة، حتّى ازدهرت أسطورةُ غرِغورْيوسْ التي عُرفت بخاصّة، وطبقا لمصدر فرنسيّ مجهول، من خلال الملحمة الشعريّة التي وضعها هارتمان فون آوِهْ حواليْ ١١٩٠، في «الآثِم الطيّب». وانتشرت بعد ذلك انتشارا واسعا مع إحدى أكثر الروايات إلْفاتا لفِعال الرومان، تلك المجموعة من النوادر والقِصص التي كانت تُقرأ منذ القرن الرابع عشر إلى عصر الباروك، باعتبارها جمْعا أوروبيّا لأحداث ووقائع خارقة.

تروي الأسطورة قصّة صبيٍّ وُلد عن علاقة محرَمٍ بين الأخ

والأخت، وعلم عرَضا عند بلوغ سنّ الرشد، بنسبه، وترك عندئذ الدَّير الذي رُبّي فيه، ليطوفَ البلادَ على جواد فارس شابّ. وفي بحثه عن الهو والمغامرة، يحرّر الشابّ مدينة محاصَرة ويتزوّج من مليكتها العزباء التي سيكتشف بعد مدّة، أنّها أمُّه. ومن ثمّ، كان العصر الوسيط يعلم هو أيضا، أنّ الحكيَ لا يعدو كونَه مصاحبة أبطال تائهين في التقائهم من جديد بأصولهم المفقودة.

ومن جرّاء صدمة هذا الكشف، ينعزل الشابّ المنهَك أخلاقيّا، تائبا مغلولا في جزيرة صخْريّة مهجورة في بحر الشمال،- ومع ذلك، يُختار بأعجوبة، بعد سبعة عشر عاما من التقشّف، أسقفا أعلى للمسيحيّة: ذلك أنّ رؤى نبوئيّةً كانت قد حملت إلى المنتخِبين في روما، بعد وفاة البابا وقتئذ، خبرَ الناسك القدّيس، ومن ثمّ خرجوا بحثا عن المصطفى. على هذا النحو، لم يتحوّل هذا المختارُ إلى متحرّر أسطوريّ من إثمه المزدوَج وحسب، بل أيضا إلى مخلّصٍ لأمّه التي ندمت ندما شديدا،- وإلى مواسٍ لجميع أولئك الّذين يحملون في قرارة أنفسهم الشعور بأنّه ولا شيء أقلّ من معجزة على الأرض، يمكن أن يقدّم لهم المعونة.

في تخييل هذه المسيرة الرّوحيّة التي لا نظير لها ينْعلن من بعدٍ، مخفيّا تحت الإرادة المهلّلة بالاعتقاد في الصّفح، الشاغل الاستطيقيّ والسياسيّ للحداثة الذي يتعلّق بديناميّة الثقافة: فهذا التخييل يكشف الدافعَ الذي يستهدف تحويل الجزء المنبوذ إلى مركزٍ يستهوي الناس، والنجْلِ غير الشرعيّ إلى حمّالٍ لأفضل الامتيازات، والنّغل المثقَل بالآثام إلى مصطَفى. ولا ضرورة إلى التشديد ههنا على أنّ الصورة المجازيّة اليسوعيّة المشحونةَ بالدعَويّة، أعني الحجرَ المتروكَ الذي صار رأسَ الزاوية (متّى، ٢١، ٤٢)، إنّما تصبّ في الاستمتاع الوسيط والمحدَث بالاستثناء المعجزة.

٣. عيالُ الهاوية
التصوّف تمرّدا مضادّا للنِسابة

لم أخلَق لأحيا حياة برجوازيّة، ولا موهبةَ لي أيضا. على كلّ حال، أفضل ما قد يحدث لعائلتي هو أن تنقرض.

أرتور شْنِتْسْلِرْ، الآنسة إلزِه.

لكن، ليس «أبناء الخطيئة» وحدهم هم الذين وضعوا منظومةَ النقل الثقافيّة في «مجتمع» العصر الوسيط المتأخّر، أمام مهمّة مستحيلة، من حيث استثاروا الحساسيّة الاتيقيّةَ للجمهور، بواسطة التوسيع الشامل للأخلاق المزدوَجة،- وهذا مفعول كان قد تضاعف بخاصّة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، مع المفاعيل المفكّكة للشقاق البابويّ والفساد الإكليركيّ الذي انتشر في كلّ مكان. من منظور ديناميّة الثقافة، يعاين المرءُ أنّ واقعةَ الفساد البشريّ التي كان أوغسطينوس قبل ذلك بألف عام، قد تناولها بعبارات ميتافيزيقيّة، كان قد جسّدها الإكليروس الأنانيّ في العصر الوسيط المتأخّر بكيفيّة يضرَب بها المثل، ومن قبل أن تسنح الدولة المحدثَة لكثير من «خدّامها» أن يتعرّفوا إلى مباهج أن يتخلّسوا أموالَها بأنفسهم.

إنّهم بالأحرى «عيال الله» الذين هلّوا أفواجا أفواجا منذ عصر القدّيس فرانسيس، هم الّذين وضعوا من حيث تملّكهم الحرفيُّ للإنجيل، الجهاز الثقافيّ الكاثوليكيَّ في مواجهةٍ مع تحدٍّ لم يعدْ من الممكن التغلّب عليه بطريقة محايثة للمنظومة. لقد كانوا على رأس من وضعوا الديناميّة الثقافيّة الأوروبيّة على درب أشكال تحرير لا رادَّ لها. ذلك أنّه منذ مطلع القرن الثالث عشر، أثار العَلمانيّون الذين من غير تكوين لاهوتيّ، على أساس تلقّيهم المباشر والفوضويّ للكتابات

المقدّسة، طوفانا من أشكال المحاكاة الوجدانيّة للمسيح التي لا يمكن ضبطُها مؤسّساتيّا، كان يُفترض أنّها تصبّ على مرّ قرون وتحديدا منذ النهضة تحت شعار «الخلْق»، في تقليد الأب الهرطوقيّ بالقوّة[1].

لقد انتقش المشهد الأصلانيُّ للفوْرانيّةِ الإنجيليّة في الذاكرة الأوروبيّة، بملامح لا تُنسى، وحتّى خارج متَّصَل الأساطير الكاثولويكيّة: في يوم من أيّام ربيع ١٢٠٧، لم يؤرَّخ بأكثر دقّة، يمثُل في ساحة سوق مدينة أسيزي بمقاطعة أومْبريا، شابٌّ يُدعى جيوفانّي باتّستا برنارْدوني كان والداه يسمّيانه أيضا فرانشيسكو، 'الفرنسيّ الصغير'، أمام الأسقف غويدو الثاني الذي ارتدى عباءة القاضي بحضور أب الشابّ، التاجر بيترو برناردوني، ليجيب عن تهمة اختلاس ممتلكات العائلة لصرفها في أهداف خيريّة وأخرى رُهبانيّة. في المشهد الذي سيلحق، يستطيع كلّ أوروبيّ موهوب بحسّ الرموز، أن يتعرّف إلى فعاليّةِ حركةٍ بقيت مع بعض المبالغة، راهنةً إلى أيّام الناس هذه، -عسى أن تنتُج العبرةُ الأحدثُ للّحظة عمّا سبقها هبّةَ هجوم مضادّ.

خلع فرانشسكو الذي بلغ ويْمَئذ سنّ السادسة والعشرين، وكان قد عزم منذ وقت قصير على أن يحيا في توقُّد إنجيليّ متجدّد، ملابسَه كلَّها أمام محكمة أسيزي وأبيه المذعور والأسقف المذهول والبرجوازيّين المحملقين، ثمّ أعلن أنّه في حِلّ من نسبه العائليّ. لنترك جانبا الآن معرفة هل أنّ التعرّي أمام الملإ كان قد تضمّن فعل التخلّي عن الإرث بالدلالة القانونيّة للعبارة. ذلك أنّه سرعان ما فُهم المغزى الرمزيُّ لفعل التعرّي. أوَ لم يكن تغيير الملبَس وتغيير ما بالنفس منذ أيّام المسيحيّة

(١) في كتاب يوليوس قيصر سكاليجر، الشعر (ليون، ١٥٦١)، يماثَل الشاعرُ بـ'إله ثان'. أنظر: أُسكار فالتسِلْ، رمز بروميثيوس من شافستبيري إلى غوته، دارمشتاتْ ١٩٦٨، ص. ٤٥ (صدر أوّلا بلايبتسيش ١٩١٠)

الباكرة، متوازيين بالتمام؟ أ لم تكوّن عقيدةُ تعرّي النفس أمام الله دافعا لاهوتيّا كلاسيكيّا يمكن أن يُستأنَف هنا بحرْفية دُنيويّةٍ ويُترجَم استثنائيّا، في لهجةٍ جسديّة؟ ولو كان الأمر على غير ذلك، هل سيكون قد انتشر في عالم المسيحيّة كلّه خبرُ التمثيليّة الإيمائيّة الآدميّة التي قُدّمت بأسيزي، على مرّ القرون اللاحقة، بواسطة الشائعة والأسطورة و«حياة القدّيسين»؟ لقد اتّسعت دائرةُ الفضيحةِ وامتدّت إلى العصر الذي شُهرت فيه الرهبنة الفرنسيسكانيّة بتجاوز الجميع في الإهمال والانحطاط. ذلك أنّ المسرح الحيّ لفرانشسكو قد برهن بـ«نجاحه» الذي لا نظير له، إن جاز لنا أن نستعمل في هذا الموضع هذه المقولة المحدَثة الناشزة، على أنّ ما سيمسى بعد ذلك، بتاريخ الفكر لن يتقدّم في المستقبل، بواسطة التعلّق بما يصدُق في السابق، بل بواسطة الفسْخ الظاهر للعقود المضمَرة.

لا حاجة ههنا إلى المبالغة في تقويم مشهد أسيزي من حيث مغزاه. فالاختراع الذاتيّ للفرد المحَدث الذي ينفصل عن الأصل ولا يتفرْدَن من ثمّ، قبل ذلك، إنّما يُبطل العملَ المسبَّق للآباء والأمّهات ضمن السلسلة القديمة للحياة، ويعطّله بفعلِ قطع فُجائيّ. إنّها حركات الوقْف التكوينيّةُ والمَشْهَدَةُ البرّاقةُ لرفض ما هو قائمٌ، هي التي تقطع أكثر فأكثر، «مساراتِ التوريث» وروايات استمراريّة «الثقافة»: فهي تستبدل النقل المتّصلَ بإيقاعات التجديد والمحاكاة، التي تَخفق بلا انقطاع. ما سيطلق عليه بعد الألَق الفرانسيسْكيّ، الاسم الجديدُ لـ«حركة الورَع»، وما سينتشر بعد ذلك ببضعة عقود، وبخاصّة خارج جدران الأديرة، ليكوّن تيّارا واسعا ينهل من الأصول القديمة ولا سيّما الأفلاطونيّة المحدَثة، إنّما يقوم بلا أدنى لبس، على أشكالِ إعادة تفعيلِ الرواية اليسوعيّة للأب التي كنّا قد بيّنا[1] أنّ الذات تنزّل فيها

(١) أنظر ص. ٢٨٥-٣١٧ من هذا الكتاب.

ضمن رباط حميميٍّ مزيّغٍ مع القطب المطلق، من دون اعتبار التبعيّات النِسابيّة الفعليّة بالنظر إلى الأسلاف والإراث.

لقد أدرك الكتّاب الأوائلُ لسيرة فرانسيسكو الجوهريَّ في المشهد، بعد بضعة أعوام فقط من وفاة شاعر الفقر غريب الأطوار. فيقولون على لسان بطلِ الإيمان عندهم في مشهد سوق أسيزي، مخاطبا بيترو برناردوني الهلِع:

«لقد أسميتُك إلى الآن، أبي على هذه الأرض؛ لكنّي أقول مذْ هذه اللحظة: «الآب الذي في السماوات».»[1]

فجأةً نرى الرّوح النسابيّ المضادَّ الذي كان قد تمفصل في الأقوال اليسوعيّة للعهد الجديد، يستشعر من جديد، حاليّةً تكاد تكون فظّة. ويتمسّك فرانشيسكو بها كما لو أنّ الأحد عشر قرنا التي انقضت منذ تدوين تلك الأقوال لا تعني أكثر من الرّدح من الزمن الذي يحتاج له قطار ليلٍ سريعٌ ليصل مركزَ إشراق بآخَر. ومن حيث يفاجئ مقلِّدُ المسيح المتحرّر من القيود، أباه الخُبريّ، ليوجّه في المستقبل نظرَه إلى الأعلى دون سواه، تمثُل من جديد الحالةُ التي كان معلّق شابٌّ على حقّ حين قال فيها: «لا تؤسّس المطابقة المسيحيّة للإبن بالأب متّصلا نِسابيّا، بل تحطّمه.»[2]

وكذلك المطابقة الرسوليّة الجذريّة للناسك الشابّ أصيل أُمْبريَا، بابن الله لا تؤسّس نَسبا خطّيّا، بل تخلق على العكس من ذلك، وشيجةً «مُبهَمة» مع القطب المتعالي؛ فينضاف إلى أب آخَرَ ابنٌ آخَر. مذّاك سيحيا هذا الابن الآخر في ظلّ قانون عموديّ: إذا كان الأب في السماء، فإنّه لم يعُد يوجد بالنسبة إلى الابن العازم إلاّ برنامج واحد:

(١) أسطورة الصحابة الثلاث، ٢٠.

(٢) ألبرشْت كوشوزْكه، العائلة المقدَّسة وأخلاقُها، مرجع مذكور، ص. ٦٩.

ألاّ يُهمَل أيُّ شيء ممّا يعزّز في القضيّة الخاصّة، الترقّيَ إلى السماء.

لا توجد إلاّ خطوة وحِدةٌ من مثْل هذا التصيُّر-ابنا إلى الاتّحاد بالأب. وإنّه لكامنٌ في منطق القضيّة، أنّ هذه الخطوة سيُنجزها الأخلافُ الراديكاليّون. مُذ انفصل الشابّ فرانشيسكو عن بيِرو برنادوري بتلك الكيفيّة المشهديّة، تقطّع من جديد الخيط النسابيُّ عند نقطة حسّاسة، على أرض الغرب التي تتأهّب لأن تصير أوروبّا،- فتنفرج الفجوةُ بشكل أخطر من ذي قبْل، ويترعرع المسوخ الذين لهم شكل الأطفال، في هاوية سحيقة، وأمّا الجهود المبذولة في سبيل تأمين الاتّصال الأسريّ، وثبات النماذج الثقافيّة، وإرساء مشروعيّةٍ إرثٍ ذي سطوةٍ يُنقَل إلى الأجيال اللاحقة، فتنكشف كلُّها على أنّها مساعي تصليح دائمة ليست لها في أفضل الأحوال، إلاّ فعاليّةٌ مؤقّتة. هو ذا لغز ديناميّة الثقافة الأوروبيّة منذ أعوام العصر الوسيط: حتّى السلالاتُ الحاكمة التي هي في الظاهر متماسكةٌ، يتحتّم عليها في الحقيقة، أن ترتحل على الدوام.

هذه القطيعة مع النَّسب العائليّ التي انفغرت منذ أيّام فرانشيسكو، لا أحد عبّر عنها حديثا وبطريقة راديكاليّة أكثر من نيتشه حين كتب في هو ذا الإنسان:

«إنّه مع الأبوَيْن يكون المرء أقلَّ قرابةً؛ وستكون أظهَر علامةٍ على المشترَك المبتذَل أن يُنسب المرء إلى أبويْه.»(١)

وكذلك في هكذا حدّث زرادشت:

«أيّ وُلْد لن يكون لديه دافعٌ إلى البكاء على أبويْه؟»(٢)

(١) فردريش نيتشه، هو ذا الانسان، ضمن: KSA ٦، ص. ٢١٣.

(٢) فردريش نيتشه، هكذا تحدّث زرادشت I، ٣١، في الوُلْد والزواج، ضمن: KSA ٤، ص. ٩١.

هذا التصوّر المجازِف إن أردنا التسليم به على أنّه كذلك، في المبتذَل القبْليّ للنّسب الفعليّ، يُترجَم عند رُسُل أقوام الشمال في القرن التاسع عشر، رفضا لتسلّم أرثٍ من مثل تلك الأيدي؛ أمّا نقلُ هذا الإرث فمسألةٌ لا تُطرح البتّة. إلى أيّ مدى تقترن القطيعة مع الأصل، برفْض اقتضاء إنجاب الذريّة المسيء، فهذا ما يكشف عنه نيتشه في المقام الأوّل، إنذارا للذات:

«التحريم الإنجيليّ: «لا تقتل» هو سذاجةٌ بالمقارنة مع جادّة الحظر الموجّه إلى المنحطّين: «لا تُنجب».»[1]

منذ ظهور «الفقير»، كانت الثيمة الروحيّة المركزيّة الكامنة لأوروبّا قد توارت ضمن سؤال لم يكن يجوز قطّ طرحه بصريح العبارة، وبقي مع ذلك ماثلا في العصور كلّها، مركزَ إشعاع لاضطراب حضاريّ عميق: لمَ مواصلةُ الانجاب الفيزيقيّ، إذا كنّا «ننحدر» في الحقيقة مباشرةً من الأب؟ أوَ لا يحسُن بكلّ امرئ فطِن أن يسرع بالعودة إلى نفسه «ويثوب فيها إلى رشده»؟ لكنّ نيتشه الذي لم يعُد يريد الاعتقاد في إمكان عودة إلى أصل متعال، لن يجد مخرجا من هذا المأزق غيرَ تحويل رفض الانجاب الفيزيقيّ إلى مطلب الاستنْبات «في الأعلى».[2]

ومع أنّ الدافع إلى محاكاة المسيح كان قد ظهر في حركات الأديرة الأولى في الشرق الأوسط، لا بل كان قد حدّد من البداية نمط الحياة المسيحيّ للجماعات «المتناثرة» حول البحر الأبيض المتوسّط، وكان له وزنٌ معتبرٌ في الترقية اللاهوتيّة للوظيفة الملَكيّة في

(1) فردريش نيتشه، KSA ١٣ [إرادة القوّة]، ص. ٦١٢.
(2) فردريش نيتشه، هكذا حدّث زرادشت، ضمن: KSA ٤، ص. ٩٠.

فرنسا[1]، في العصر الوسيط الباكر، فإنّه لم يتطوّر إلى ولَع فعّال في الجماهير إلاّ في صدر العصر الوسيط،- وبخاصّة بعد تدفُّق عنصر روحيّ-دنيويّ قويّ إلى تقاليد التديّن. ولنذكّر مرّة أخرى بالتالي: كانت «رُليغيو» تدلّ حتّى مطلع الأزمنة الحديثة، على شكل حياة النظام الرُهبانيّ، وظلّت شأنَ أقليّاتٍ إكليريكيّة متديّنة، سواء كانت طاعتُها الرُهبانيّة سليمة أو فاسدة. فالدعاية الجديدة لأجل محاكاة المسيح معمَّمة، دعايةٌ يطفو عليها خطر الهرطقة والإصلاح، لم تجد عبارتَها فقط في عنوان كتاب الصلوات الذي جمّعه الراهب الأوغوسطينيُّ توماس أ كمبيسْ في ١٤١٨، بدير أغْنيتِنْبِرْغْ في مدينة تسْفُولّه، وكان في ذلك العصر كما في القرون اللاحقة، بما يفوق الثلاثة آلاف طبعة ونشْرة، النصَّ الأكثر انتشارا، بعد الإنجيل، في الحضارة المسيحيّة،- حتّى أنّ لويس الرابع عشر نفسَه كان يقرأ في **محاكاة المسيح**، حين كان ينتظر في سجنه بكنيسة باريس، إعدامَه، في جانفي ١٧٩٣، وكان ينهل منه بعضَ إلهامٍ للتسليم بمصيره بصفته مواطنا ملِكا، وفانيا ذاق المُرّ الأليم. ومن ثمَّ، قدّمت خطاطة المحاكاة في نقاط ذُروةِ فعاليّتها، ضربا من الأنطولوجيا لأولئك الّذين تُعوزهم الروحانيّاتُ، ومنطقا للّذين لا ينبسون ببنت شفة في البلاد، وأخلاقيّاتٍ للباحثين عن الخلاص الّذين كان يصادرون على ثنيّة وسطى بين الحياة الفعّالة والحياة التأمّليّة.

---

(١) إرنست ه. كانتوروفيتش، **جسدا الملِك. دراسةٌ في اللاهوت السياسيّ للعصر الوسيط** (صدر أوّلا في برنستون ١٩٥٧)، مونشن ١٩٩٠ ص. ١٠٦ وما بعدها. يشرح المؤلّف في هذا الكتاب كيف نودي بملك فرنسا في إطار شعائر سياسيّة، صورةً للمسيح أو ممثّلا ومحاكيا للمسيح. ويبيّنُ من هذا أنّ تفخيم وظيفة الملك محاكاةً للمسيح، لا تُستلهم من آلام المسيح ومعاناته، بل من الإعلاء الما بعد فِصْحيّ لابن الربّ سيّدا للكوْن وملِكا للعالَم. وكان شكسبير في **تراجيديا الملك ريتشارد الثاني** (أوّل طبعة في ١٥٩٧) أوّل من أعاد رسم محاكاةِ ملك مخلوعٍ للمسيح في سياق تاريخ المعاناة. (كانتوروفيتش، ص. ٤٧-٦٣).

في هذا الموضع رأسا، يصُحّ تشخيصُ نيتشه بالتمام، أعني أنّ المسيحيّة كانت «أفلاطونيّة مرصودة للشعب». بيد أنّه ينبغي أن يُفهم بـ«الشعب» من منظور سوسيولوجيّ عينيّ، سكّان المدُن المضطربين روحيّا في العصر الوسيط المتأخّر ومطلع الأزمنة الحديثة، الّذين كانوا في معظمهم، تجّارا وحرفيّين وقضاة وأيضا أرامل وعازبات شابّات، كانوا قد اكتشفوا في أشكال الحياة الدينيّة، بديلا عن فظاظةِ الزيجات الوسيطة.

وتحصل لدينا فكرةٌ عن الديناميّة «الدينيّة» لهذه المجموعات إذا وقفنا على واقعة أنّه بُنيت في فرنسا وحدها ما بين ١١٥٠ و١٢٨٠، أكثر من ثمانين كاتدرائيّةً، شُيّد أكثرُها في المدن المزدهرة بصناعة النسيج في شمال البلاد. وإذا أخذنا بعين الاعتبار دلالة تشييد الكنائس الكبيرة بالنسبة إلى تكوّن المدينة، وأخذنا بالقدر الكافي، على محمل الجدّ، مفعولَه المعياريَّ في أبعاديّة المخيال الكونيّ، وفي الفضاء الداخليّ والعالَم الباطن، تبيّن لنا مع هذه النشوات المعماريّة، أيّ دفوق للطاقة الذهنيّة والبرغماتيّة كان قد نتج واستُنفِدَ بين سكّان المدن الأوروبيّة، بمقتضى انتشار روح محاكاة المسيح، وكيف لم يقتصر هذا على الحواضر وحسب.

مع ثيمة محاكاة المسيح التي تطوّرت جهةَ النساء، أكثر فأكثر، محاكاةً لمريم، عمل الكثيرون منذ البدايات المنسيّة للحداثة في صدر العصر الوسيط، على أن يتّبعوا قدْرَ الطاقة وبلا تماسف، نمطَ وجود بشرٍ-إله توفّي باكرا ولم يُنجب وُلْدا، يُروى عنه أنّه قد تعدّى الموت، وأنّه بعد دفنه العرَضيّ وإقامته البرْزَخيّةِ الملغِزة خمسينَ يوما على الأرض، قد عاد إلى قطبه الأصليّ في السماء.

وبالطبع، لم يكن من الممكن أن تتحقّ مساعي «المحاكاة» كلُّها، كلاسيكيًّا بالاستخْلاف، وحديثا بإعادة المشهَدَة، إلاّ من حيث كانت

الذات المحاكيةُ تختصّ بتملّك وصايا الوجود اليسوعيّ (أو المرْيميّ): الاستسلام كليّاً للإرادة الإلهيّة التي يُتعرّف إليها بوضوح ويُسلَّم بها باطنيّا. وعلى ذلك، تفشّت في أثناء عدّة قرون، عدوى قويّة لوجوديّة صوفيّةٍ، بين سكّان مدن شمال غرب أوروبّا وإيطاليا الذين صاروا حواضن يستثيرها الالتذاذ بشغف لا نظير له،- كما لو كان يُعمل بوصيّةٍ أن يفعل المرء بحياته ما كان يفعل قديما، مع المسيح.(١)

ومن البديهيّ من منظور استعاديٍّ مجهَّز بمعطيات سيكولوجيّة-تاريخيّة، أنّ الورع الجديد غيرَ الإكليريكيّ أو النصف-إكليريكيّ،- من التشدّد الفرنشسْكيّ إلى النُسك المحدَث في طور ما قبل الإصلاح، يجب أن يُصنّف ضمن حقبة حِضانة الأشكال الحديثة للذاتيّة.(٢) ذلك أنّه يتبدّى فيها انهمام بتحقيق الذات تأسيسيٌّ بالنسبة إلى الحداثة الأوروبيّة، وإنْ كان هذا حتّى إشعارٍ آخرَ، في شكل مفارقةِ التبديد الذاتيّ.

يعود مثل هذا الخُلْف الظاهر إلى شكل الشخصَنة الرسوليّة الذي انتشر انتشار الوباء، وكنّا قد بيّنا أعلاه من باب التوطئة، في خصوص بولس الحواريّ المقتدَى، كيف نتج هذا الشكلُ عن تحويل للذات بواسطة «تغيير ما بالنفس»: في هذا الإجراء، يستبدل المؤمن أناه العاديّ والخامل بشكلٍ ذاتيّة متعالٍ وحِثّيثٍ، يُستعار مباشرة من الله. وهذا ما ينمّ باكرا، عمّا تختصّ به الأحوال الحديثة منقلَبا من طمأنينة

---

(١) في خصوص التصوّف في العصر الوسيط باعتباره شكلَ قدرة على الألم له سهمٌ في تقويم الذات المحدَثة، أنظر: بيتر سلوتردايك، عليك أن تغيّر حياتَك. في تقنية الانسان، فرانكفورت على الماين، ٢٠٠٩، ص. ٥١٩ وما بعدها.

(٢) في التأريخ الارتداديّ لبدايات نشوء ثيمة الذاتيّة ضمن العُدَد النظريّة للعصر الوسيط، أنظر أيضا ما صدر منذ وقت قريب: ألان دي لبيرا، أركيولوجيا الذات، مجلّدان، باريس ٢٠٠٧، ٢٠٠٨.

الانصراف عن العالَم، إلى الفعّاليّة الغامضة.[1]

لا شيء يوضّح هذا المنقلَب أكثر من عِظة المعلّم إيكارتْ الجليلة والفاتكة في آن، في خصوص مارثا ومريم، التي يقلب فيها الخطيبُ رأسا على عقِبٍ وبثبات هرمينوطيقيٍّ، الدلالةَ الحرْفيّةَ للقول اليسوعيّ في تقديم نمط الحياة التأمّليّة: في المستقبل، حسَب إيكارتْ، يُفترض أنّ مرْثا الفاعلة هي التي كانت قد اختارت الدور الأفضلَ، في حين بقيت أختُها مريم شغوفا بخدمة المخلِّص وقد تملّكتها حماسةٌ عقيمةٌ فلم تدرك بعدُ الغبطة العليا التي تنتُج عن الفعل.[2] مذّاك، نعلم علم اليقين ما لم يكن من الممكن إلى ذلك الوقت، إلاّ أن يُفترض عند قراءة ديباجة إنجيل يوحنّا: اللاهوت الكبير هو الهديُ إلى فهم الربّ بطريقة أفضل ممّا يفهم الربُّ بها نفسَه.

في المستقبل، الخطاطةُ المعْدية لتغيير ما بالنفس عبر تحويل الذات لن تهيمن فقط على الشخصنة الرسوليّةِ التي تؤدّي تقليديّا إلى

(١) في نصّه شعب الله. حركاتُ المِلل وروح الحداثة (مونشن ١٩٩٤)، الذي كان في البداية فصلا (من المرجّح أنّه حُرِّر في ١٩٤٩) ضمن: الأثر الكبير. تاريخ الأفكار السياسيّة (الذي عُنون بعد ذلك: النظام والتاريخ) لصاحبه إريك فوغيلينْ، يعمل المؤلّف [فلهلم فنك] على تعقّب سوابق مرضيّة روحيّة لأوروبّا، حيث يشدِّد على بُعد حركات الملل في التأليه الذاتيّ ضمن التصوّف «الدعويّ» وفي «الغنوصيّة» الجديدة للعقول الحرّة في العصر الوسيط المتأخّر. وبما أنّ فوغيلين لا يميّز بين التماثل الموضعيّ والروايات التاريخيّة السببيّة، تبقى استنتاجاته التعميميّةُ إيحائيّة، ولكنّها ليست مُفحمة. على هذا النحو يؤكّد المؤلّف أنّ فهم الحركات السياسيّة الراديكاليّة الحديثة «سيستفيد عمقا ... لو نظرنا إلى أفكار كونت وماركس ولينين وهتلر عن التجلّي الأخير للتاريخ، لا على أنّها 'جديدة'، بل بما هي تأمّلات أُخرَويّةٌ/آخِريّة تعود إلى التصوّف الدعَويّ للقرن الثالث عشر...» المرجع نفسه، ص. ٧٩. وأمّا ما يُفترَض أن يعنيه لفظ «عودة» في هذا السياق، فيبقى غامضا.

(٢) المعلّم إيكارت، عظاتٌ ونبَذٌ ألمانيّة، تحرير وترجمة يوزيف كفينتْ، زوريخ ١٩٧٩، عظة ٢٨، ص. ٢٨٠.

وضعيّة القسّ وامتهان الدين؛ فهي تحدّد أيضا الأشكال الفكريّة للاّهوت الصُّوفيّ الذي دُرّس وبُشّر به وجُسّد منذ ١٣٠٠ باللهجات الشعبيّة. وظاهرٌ أنّ الجهاز الكنسيّ في العصر الوسيط المتأخّر لم يُفلح في إخفاء سرّ تنظيمه عن العالَم اللائكيّ: لقد اقتنع الكثيرون دفعةً، بمزايا أن يتصوّر المرءُ حياتَه قائمة على وَكالة إلهيّة تُعهَد له بكيفيّة حميميّة. أوَ لم تتلقّ كلّ نفس عاقلة رسالة مختومة من الربّ؟ ويُفترض بعد هذا التلقّي، أنّ الوجودَ والاضطلاع برسالة بعينها يدلاّن على الشيء نفسه.

تبدأ المهمّة الشخصيّة بالدعوة إلى الشروع في السموّ الأنطولوجيّ قلّةٌ أولئك الّذين كانوا إلى ذلك الوقت، قد أدركوه. وكان التسامي المنصرف إلى الربّ قد تجسّد أوّلا وطبقا لمظهره الخارجيّ، في طبقة الإكليروس،- إحصائيّا، كانت هذه الطبقةُ تمثّل أكثر بقليل من نصف بالمئة من السكّان الوسيطيّين. وكانت على الصعيد الوظيفيّ، لا على صعيد الأشخاص دوما، تختلف بشكل واضح، عن طبقة النبلاء العَلمانيّة التي كانت تعُدّ تقريبا، ضعفَ الإكليروس. وإذا كانت طبقة النبلاء تعيش بتعلّةِ المكافحة والحكم لأجل الجميع، فإنّ طبقة الإكليروس تبرّر وجودها بواسطة دعوى الصيام والدعاء لأجل الجميع. وبعد إعادة التأويل الصوفيّة، أمسى العقلاء كلُّهم مدعوّين إلى الانضمام إلى السموّ الرّوحيّ: لكي يرتقي الفردُ المختارُ إلى مرتبة الكائن النبيل ميتافيزيقيّا، يكفيه أن يستحضر تصوّرَ أنّ سرّ وجوده يكمن في راهنيّةِ كونه ابنا للّه.

وبما أنّ ضربَ الوجود ابنا للّه يطابق بين الواحديّة وبين إعدام الذات، فإنّ هذا التعيين المزدوَج يختّم لغزَ التذييت مع مطلع الحداثة. من يريد أن ينتسب إلى الله، يجب ألاّ يستطيع فعلَ أيّ شيء،- هو ذا العبء الذي يتعيّن على المرء أن ينهض به إذا تملّكه التوقُ إلى التخلّص من تفاهة «عوالم الحياة» الأرضيّة، ومعها واجبات الخدمة تحت قانون

الإنسال الخطّي. ولا ينبغي أن يغالي المرء في تقدير العائق: فالنجاحات الباهرةُ لجماعات المُفقَرين النسّاك، والجمعيّات التقَويّة غير الإكليروسيّة، ودور المترهّبين والمتصاوفين، والمتآخين والمتآخيات في الفكر الحرّ، وجمعيّات النُّسك الجديد، تفقد الكثير من طابعها المبهَم حالما نستحضرُ أنّ ما سيُدعى لاحقا بعبارة غامضة، «تصوّفا» كان يفتِن ويستهوي في سياق الأشكال الفعليّة للحياة في صدر العصر الوسيط، زبائنَه في كلّ مكان تقريبا، باعتباره أفضلَ عرْضٍ في المدينة.

يستفيد التصوّف، لكي نستعمل هذه العبارة اللزقة من دون تساؤل آخرَ، جاذبيّتَه من سحر السلبيّ: فمن حيث كان ينظّم على هامش المدن، مسابقات دائمة في الخشوع تذلُّلا، للمترشّحين الذين كانوا يريدون إماتةَ العالَم، خلق التصوّفُ انشغالا جماهيريّا غيرَ معهود، بالأرقام القياسيّة الدقيقة في محو الذات. وكثُرٌ من بين التائقين إلى مثل هذه المذاهب في الحكمة، كان بإمكانهم أن يستشعروا كم هو قصير الطريقُ من المحو الباطنيّ إلى اسْتباحة كلّ شيء الظاهرة. من هذا المنظور يُتفهَّم جيّدا التهيّجُ العصبيّ الذي أثاره إينوسِنْتُ الثالث (لوتارْيو دي سيغني، بابا من ١١٩٨ إلى ١٢١٦)، والذي اشتدّ منذ مطلع القرن الثالث عشر، مع محاكم التفتيش في مواجهة «أبناء الله» أولي الفكر الحرّ: ذلك أنّ نمط تفكيرهم ينذر من خلال إبطال الطابع العقديّ لمهنة القساوسة، بذلك الإبطالِ المعمّم لمشروعيّة المراتبيّة الكنسيّة الذي ستكون له في بداية القرن السادس عشر في خضّم عواصف الإصلاح ، ولا سيّما مع مذهب لوثر الجذريّ في أنّ المؤمنين جميعا قساوسةُ أنفسهم، تبعاتٌ راديكاليّةٌ على الصعيد السياسيّ-اللاهوتيّ كما المجتمعيّ-الثوريّ.

وتتأسّس ضمن الخطاطة المعْدية في تحقيق الذات عبر تبْديدها، كلُّ السِّيَر الحياتيّة المفارقيّة والسِّير المهنيّة المضادّة التي تمثّل بالنسبة

إلى الكثيرين من خارج الإكليروس النظاميّ، السبيلَ إلى الانفصال عن مصلحةِ محافظة البرجوازيّة على بقائها وإعادة العائلةِ إنتاجَ نفسها، طورا طورا، وتنازلا من بعدِ تنازل، حدَّ عتبة القبول بنار جهنّم لو كانت مشيئة الله قد انعقدت على أن يصلاه المرء. وعن المراحل التي يجب على المتصوّف أن يجتازها ليبلغ الهدف أو اللاهدف، لن يكون من السهل القول هل هي صعودٌ أم نزول. ذلك أنّ الارتقاء إلى الله يتضمّن حُدورا في انعدام الذات. والعلاقة بيّنةٌ بين هذا الحال وبين القول المأثور الذي كثيرا ما يستشهد به المتصوّفة: «أبيسُّوس أبيسُّومْ فوكاتْ» (مزمور ٤١، ٨)- هاويةٌ تستدعي أخرى. بيد أنّ الأمر لا يتعلّق ههنا بالغوْر عند الإغريق، أي 'تارْتاروسْ'، الذي كان له سهم في إنتاج المُسوخ الأسطوريّة منذ الأزمنة الغابرة[1]، بل يتعلّق بالعمق الإلهيّ الذي لا يُسبَر ويُقال إنّه ينعكس في أعمق أعماق النفس-الرّوح، ولا سيّما حيث تساهم هذه في الظلمة الأولى: الانسان الذي لا يَعقِل.

يتبيّن عندئذ أنّ الخطوات التي تُخطى علىٰ سبُل «التَلَيُّس»(*)، أعني انحلالَ الذات في انعدام الإنّيّة، لا علاقة لها البتّة بنقل إرث ثقافيّ أو ماديّ إلى جيل لاحق. ذلك أنّه لا بدّ أن ينضب دفْقُ التفرُّد في كلّ ذات متصوّفة بحيالها. ويتضمّن هذا الامّحاء كلَّ ما يورث أرضيّا ويُتوارَث عائليّا. فيحلّ محلَّ الحرص على نقل ملكيّة مشروعة ضمن سلك العائلة، الجُهدُ الذي يبذله الفردُ المتحرّر في سبيل العودة إلى العلّة الأولى. إذ أنّه بعد الانصراف إلى الرياضة الصوفيّة، لم يعُد الأمر يتعلّق «بالقيمة الثمينة لموضوع النقل» على صعيد نسابيّ-عالميّ،- سواء تصوّرناها مباركَةً أبويّةً أو امتيازَ مرتبة أو شرفا موروثا: ما تلقّته

(١) أنظر ص. ٢٦٥ وما بعدها من هذا الكتاب.

(*) Das Entwerden، إبطال الصيرورة في مقابل 'التصيُّر'.

النفسُ مباشرة، من الأعلى، من المحال أن تستمرّ في نشْره على الصعيد البشريّ. فلا يمكن أن تُعيده إلاّ إلى واهبه الأوّل.

من هذا المنظور يبدو الالتزام الصوفيُّ بالعودة إلى الله وولعُ أخلاف المسيح الشديدُ على أنّهما أحدّ وأحسم تعبير عن الأُخرويّات الأفلاطونيّة-المسيحيّة: فهما يبسطان، كلّ في ما يخصّ قضيّتَه، نظريّةَ الأشياء الأخيرة، لا بالنظر إلى نهاية العالَم، بل في ما يتعلّق بآخِر النفس، تعقُّبا دائباً لنهاية شخصيّة تُتصَوَر بما هي قائمةٌ مسبّقا. وإنّه لمن مقاصد مُحاكيّي المسيح أن يزدرعوا في الحياة اليوميّة، فنّ الانقراض. فينبغي أن تُلازم جملةُ «أنا أزول إذن أنا موجود» كلّ انفعال من انفعالاتي. إذ أنّ أخلافَ السيّد الذي تألّم وبُعث من جديد، يريدون أن يجعلوا من كلّ الزمان المتبقّي، بقيّةَ زمنٍ، ومن كلّ طورِ حياةٍ آخِرَ دقيقة من اللعبة.

لا يتناسب الولعُ بتفكيك الذات في سبيل الله، مع الحرص على نقل إرث عائليّ أو توريثِ شأوِ آل. ذلك أنّ الذي يكون وريث الله، يحيا جهةَ العالَم، في «فقْر». وفي أفضل الأحوال، يستطيع العائدون إلى الله أن يساهموا في جمْعنة خلَفٍ مركّبٍ من فارّين شبّان، في إطار دين ممأسَس،- وهذه واقعةٌ غالبا ما كانت تعلّةً لسوء تأويل الكنيسة باعتبارها «راعية للتقاليد». إذا كان تعيّن أن يوجد يوما ما، شيء من قبيل الـ«تقليد المسيحيّ»، فهذا لم يكن يدلّ إلاّ على إواليّة تكراريّة تحدث مع كلّ جيل وتُخرج مترشّحين جددا للإنقراض، من مسار التقاليد الدنيويّة الشهوانيّة. وبالفعل، إنّهم مجرّد القدامى الأخيرين هم الّذين يمدّون أيديهم للـ«نّاشئة» من بين الأخيرين الجُدد في كلّ جيل. والعاملون على الهروب من العالَم لا يستطيعون أبدا أن يكونوا آباء للّذين يحاكونهم.

إذا كانت الكنيسة قد حصّلت كفاءةً في مضمار التقاليد بالدلالة

الصارمة للمفردة، وبقطع النظر عن إعادة إنتاجها الناجح، فإنّ هذا يكون بالأحرى في إحدى وظائفها الجانبيّة المؤقّتة: فهي لم تتطوّر إلى تقليد حقيقيّ إلاّ حين عزمت على أن تكون لها سلطةٌ على «التكوين»، وعملت على نشر مسارات بيداغوجيّة في نطاق واسع،- وهذه وظيفتان سمحتا لها فضلا عن تحقيق المَدَد، بأن تكون مسؤولة عن تكوين «الناشئة» في «المجتمع» بما هو كذلك، مستبقةً في هذا، وظيفةَ الأب التي تنظِّم كسلطة مدرسيّة عامّة في دول الأزمنة الحديثة[1]. ومن ثمّ، غالبا ما جهلنا إلى أيّ مدى كان الجمعُ بين العرْش والهيْكل يعني بالأحرى مع مطلع الأزمنة الحديثة، الربطَ بين العرْش والمدرسة.

ربّما نعثر في تركيز كنيسة ما قبل الإصلاح من حيث توجُّهها الطاغي، على ضبط انفعالات الهروب من العالَم، العلّةَ في أنّ الكثيرين من العَلمانيّين الّذين أصابتْهم عدوى الرّوحيّ ما بين القرن الثالث عشر والقرن الخامس عشر، وجميعَ تلك العقول الحرّة الجريئة، وعصاميّي الصعود إلى السماء، ومتطوّعي الصَلبْ، لم يكن يخطرْ ببالهم كلّما تعلّق الأمر بنمط عيشهم، إلاّ السكونُ إلى أشكالٍ وجود تقليديّةٍ انقطعت عن العالَم طبقا لقواعد الأدْيرة. لذلك كان النزوع إلى «الحياة المشترَكة» خارج المدُن ينتج دوما في العصر الوسيط أيضا وبشيء من التنويع، الأشكالَ نفسَها التي كان قد قنّنَها حواليْ ٣٢٥ بعد الميلاد، راهبُ الصحراء المصريّ، باخوميوس، مؤسّسُ الحياة الرهْبانيّة المشترَكة.

كانت القرون التي سبقت الإصلاح، قد اتّسمت باخْتمار قويٍّ داخل الجماعات الرّوحيّة اللائكيّة التي لها تماثُل مع الرُتب الرهبانيّة،- بقطع النظر عن شروع الإدارة البابويّة في روما بعد أن فزعت من انتشار أشكال التجديد الفرانشسكانيّة والدومونيكيّة، في صدّ التأسيس الجديد للتنظيم

(١) بيير لوجونْدرِ، أبناءُ النصّ. في الوظيفة الأبويّة للدولة، فينّا/ برلين ٢٠١١.

الرهبانيّ، بعيْد وفاة المؤسّسيْن اللّذيْن حضّا عليه بكلّ قوّة (دومينكوس المتوفّى في ١٢٢١ وفرانشيسكو المتوفّى في ١٢٢٦). لقد تجلّت «الفنطازيّا الاجتماعيّة»، لكي نستعمل عبارة من القرن العشرين لا تناسب كليّاً هذا الموضع، في أثناء العصر الوسيط المتأخّر، في البعث الدائم لجمعيّاتٍ رُصدت للـ«بشر الأخيرين» ذوي الروحيّة المتّقدة، - وهم بعامّة، التائقون المدنيّون إلى الورع الذّين كانوا يطالبون بمنزلة وسطى بين التديّن والحياة الدنيويّة. وفضلا عن حركة العقول الحرّة التي كثُر القول فيها والتظنينُ عليها، يمكن أن نعتبر مثالا يُضرب في هذا المضمار، حركةَ النُّسك المحدَث التي نشأت في الإقليم الحاليّ لهولندا مع نهاية القرن الرابع عشر بدفْع من غيرْتْ غروتْ (١٣٤٠-١٣٨٤) وكانت تضمّ في ١٥٠٠، حواليْ مئة أديرة في شمال أوروبّا ووسطها.

وبإمكان المرء أن يكتب جملةَ «لقد ابتكرنا السعادةَ» ضمن شجرة نسَب الحشْد المكثَّف للـ«بشر الأخيرين» داخل الدفق الشعبيّ-الصوفيّ في العصر الوسيط المتأخّر، من دون إنكار سموّ مطمحه. إذ أنّه على العكس من «البشر الأخيرين» الّذين قدّم عنهم نيتشه رسما كاريكاتوريّا، من حيث نسوا الرغبة اللامشروطة واختزلوها في شهوة يومٍ وليلة، كان المخترعون الوسيطون للسعادة التي تتعدّى العالَم، يُقبلون على موضوع بلا حدود ومشفَّرٍ ضمن عبارات من مثْل «أب»، «إله»، «واحد»، «جوهر»، «مبدأ»، «صانع»، «هوّة» وغيرها من هذا القبيل. وكان إدراك هذا الموضوع يُشبّه بالغوْص في «شامل» له نوعٌ يتعدّى الفهم. وكان البحث عن المطلق يستهدف انشراحَ الصدر في وضعيّةٍ عامّةٍ ستكون الإرادة الخاصّة فيها قد زالت كلّيًا. وحين سيكون المرء قد بلغ الانحلال التامّ، سيتعيّن أن تحدث النفخةُ الإلهيّةُ تَلقائيّا في الوعاء الذي تركه الأنا المتحلّلُ خاويا.

وسرعان ما أمْدى القطب العليُّ للرغبة الصوفيّة بواسطة دعاوى

التائقين إلى الكمال الرّوحيّ التي تكاد تتعدّى طاقةَ البشر. فهذا قد رفع من قدرتهم على شدّ وتر القوْس ليرموا صوب أبعد هدف ممكن[1].

وكان بالإمكان أن تستند الرغبة التي ترمي إلى بعيدٍ، إلى المبدإ الأرسطوطاليسيّ الذي مفادُه أنّ الأشياء جميعا يحرّكها الميلُ إلى العودة إلى أصلها. وبما أنّه لا شيء يشير إلى أصل أعلى من «العقل الفعّال» الكامن في كلّ بشر، - زلاّقة الله على شاشة النفس، فإنّ هذا العقل يبتغي بعد نفخ «الكلمة» فيه وعلى حدّ عبارة المعلّم إيكارتْ، العودةَ «بلا وسيطٍ إلى أصله الأوّل».

لكي ندرك إلى أيّ حدّ كانت شذرةُ نيتشه في المسيحيّة أفلاطونيّةً مرصودةً للشعب، أكثر من عبارة ماكرة في محلّها، علينا أن نلقي نظرة على حركات التصوّف الشعبيّة التي تعود إلى صدر العصر الوسيط. وبالفعل، تحريرُ أشكال ذاتيّةٍ تتشكّك في العالَم وتُدبر عنه، لن يُتصوّر في الفلسفة القديمة وفي مسيحيّة العصر القديم المتأخّر المطبوعة بالهلّينيّة، من دون مفاهيم أفلاطونيّة وأفلاطونيّة محدَثة. فالأفلاطونيّة سبقت إلى استخدام العُدّة المنطقيّة لتطوير الدافع الإتيقيّ إلى الهروب من العالَم، الذي كان جليًّا في أيّام ما قبل المسيحيّة، عند حكماء بعض «الأقوام»، وفعلت الأفلاطونيّة هذا من حيث أظهرت طريقةَ «التعالي» على الخُبريّ. بفصْم الوجود إلى إنسان خارجيّ وإنسان داخليّ، أنشأت الأفلاطونيّة مسنودةً بوصايا وأفكار رواقيّة، ملكوتَ الاعتزال الروحيّ الذي يمتدّ على ألفي عام وساهمت فيه بخاصّة مسيحيّةُ ما قبل الأزمنة الحديثة: فمع أنّ الجانبيْن في الوجود البشريّ كانا دوما مرتبطيْن، تظهر في التمييز بينهما بما هو كذلك، إشارةٌ إلى إمكان الفصل، سواء تركنا هذا للموت أو استبقْناه ببذل مجهودات مخصوصة أثناء مدّتنا. ويعكس

(١) فردريش نيتشه، في ما أبعد من الخير والشرّ، استهلال.

الانفصام في أوروبّا القديمة، بين الانسان الظاهر والانسان الباطن، المضاعفةَ الأفلاطونيّةَ للعالَم التي يدلّ كلّ كائنٍ طبقا لها، على نتيجةِ التقاءِ صورة أصلانيّة ذاتِ قيمة عليا بمادّة تمثُليّة من قيمة أقلّ. ولقد استقرّ في هذه الخطاطة، الهروبُ المثاليُّ إلى الجوهريّ الذي تعزّز بعد التحوّل المسيحيّ، إيصاءً معمَّما باجْتناب العالَم.

لقد كان أوغسطينوس على حقّ حين حذا حذوَ الأسقف أمبروزيوس أصيلِ ميلان (٣٣٩-٣٩٧)، ليتعرّف في أفلاطونيّة قَرْصَنَتَها المسيحيّةُ، إلى السانحةِ المواتية ليدافع أصحاب اللاهوت عن دعواهم في التفوّق الفكريّ ضدّ مواقف «الحكمة» الدنيويّة التي تطوّرت بشكل لافت. كذلك تشكّل «الدينُ الحقُّ» الذي حدّد الغرب وأوروبّا، والتقت فيها بريشة أوغسطينونس، الأنطولوجيا الأفلاطونيّة مع إِتوس الإنجيل: «لا تنصرف إلى الخارج، بل عُد إلى نفسك. إذ أنّه في باطن الانسان تسكن الحقيقة.» ومن ثمّ، في تاريخ مفعول الأمر المسيحيّ-الأفلاطونيّ، الذي ما زال لم يُغلق بعدُ، حُرّرت طاقاتٌ هائلةٌ في الإعراض عن العالَم كانت قد أضفت ألوانها على الألفيّة التي تفصل أوغسطينوس عن لوثر.[1]

لنلاحظ التالي: مع مطلع الأزمنة الحديثة وتبعا لقلب مفارقيّ للأقطاب، تحوّلت نزعاتُ الهروب من العالَم إلى قوَى إخضاع للعالَم،- ويبقى قائما السؤالُ هل ستُفضي الحضارة الحديثةُ إلى تجذّر للكائن جديدٍ في العالَم[2]، أو إلى هروب إلى الأمام خارج العالَم،

---

(١) حتّى مع مطلع القرن الواحد والعشرين، كان الباب بنيديكتْ السادس عشر الذي تأثّر بالأفلاطونيّة من حيث ثقافتُه اللاهوتيّة، يرى دوافعَ لدعوة الكنيسة الكاثوليكيّة إلى تعزيز التحرُّر من العالَم: أنظر خطبتَه في فرايبورغ في ٢٥. ٩. ٢٠١١.

(٢) وهذا موقفٌ يؤيّده مؤخّرا الكاتب العُمدة لفولفغانغ فيلشْ: إنسانُ العالَم. في ما أبعد من شكل التفكير الإناسيّ للحداثة، فيْلِرْفيستْ ٢٠١٢.

ممَوّهٍ في شكل «تقدّم»[1]. وبالفعل، لقد استبدلت الأزمنة الجديدةُ منطقَ إعادة الإنتاج والانجاب بإتيقا التوسّع إلى أبعد حدّ. فما نسمّيه حداثةً إنّما هو مشروع ضخمٌ يقوم على أشكال تهذيبٍ للحياة الدنيويّة. أمّا بالنسبة إلى حِقب ما قبل الحداثة، فلم تزل التعليماتُ الموجَّهةُ للناس في حلّهم وترحالهم، واضحة لا لبس فيها: عليك أن تتصرّف في الوضعيّات كلّها على نحوٍ أنّ الوصيّة المحدِّدة لفعْلك يمكن أن تصدُق في كلّ وقت، خيطا ناظما لسعي الجميع إلى مجاوزة العالَم.

وأمّا بداياتُ مجاوزة العالَم بواسطة رفض الإنجاب، فترتدّ إلى طور سابق بوقت طويل لالتقاء المسيحيّة والأفلاطونيّة. ذلك أنّها تعود إلى مصادر بعيدة جدًّا تحدّد الدوافع الروحيّة والسياسيّة-الكنسيّة إلى العزوبَة. وبالفعل، يعاين المرء حضورها عند أوائل الغنوصيّين المسيحيّين المضادّين للكاثوليكيّة الّذين كانوا في بادئ الأمر، مقتنعين بأنّه ثمّة علاقةٌ مظلمةٌ بين حُبوط الخلْق بعامّة وبين فشل الإنجاب بخاصّة. وكان اشمئزازُهم الظاهر من إنسال الخلَف يقوم على حدْسٍ أنّ الخلْقَ المشكوكَ فيه، نتاجَ الصانع الفاسد والطائش والغاشم، لم يكن يستحقّ في كلّ الأحوال، سوى إلغائه في كلّ كائن فرديّ بواسطة قرارِ الإمساك عن الانجاب. فكلّ منع للحمْل كان يعني إصلاحا لإبهام الخلْق. وعكسيّا، في كلّ فعل إنجابٍ ثمّة مداوَمةٌ للأثر الحابطِ للجاهل الذي خلق العالَم. ومَن كان يريد أن يسْلَم من شيطانيّة الواقع الفعليّ، كان عليه أن يقطع في وجوده بحياله، سلسلةَ الوبال التي تصل الأبناء بوالدِيهم، وعبْرهم بالصانع.

تعود آثارُ الإفْعال المضادّ للإنجاب، إلى ما يتقدّم بوقت طويل

---

(١) أنظر: بيتر سلوتردايك، عليك أن تغيّر حياتَك. في تقنية الانسان، مرجع مذكور، ص. ٤٩٣ وما بعدها.

حقبةَ قدّيسي الصحراء المصريّين والسوريّين، أي إلى حدود البدايات البولْسيّة لبشارة المسيح، التي يرِد فيها تعبير صريحٌ عن الحثّ على الامْتناع عن الجنس. ولم يكن بولسْ يخفي موقفه في كراهيّة للجنس، بل عمل على نقله إلى أعضاء الجماعات الأولى،- فلم يكن يبارك الزواج بين الأقران المسيحيّين إلاّ دفعا لخطر «الدعارة». ومن الممكن أن تعود دوافعُ مماثلةٌ إلى ملل يهوديّة متنسِّكة في القرن الأوّل قبل الميلاد، لم يكن غريبا عنها الميل القياميُّ إلى قطع سلسلة النسل.

في هذا السياق، يمكن أن نصف بأكثر تحديد دور التصوّف الوسيط في ظهور ذاتيّات منغَّلة كانت تثيرها النسابيّةُ المضادّةُ لبداية الأزمنة الحديثة. ذلك أنّه يوجد في الهجْرات الصوفيّة الكبيرة في القرن الثالث عشر، أساسُ ثورةِ تمثّلاتِ الأصل التي ستصبّ يوما مّا، في الإعلاء الحديث من شأن الذات المستقلّة شبه الحرّةِ بالنظر إلى الأصل،- ذاتا لم تعُد تسلّم إلاّ بارتباطات متآينة وتستنكر سلالاتِ الأصل التاريخيّةَ: بكيفيّة نمطيّة، تريد هذه الذات أن تنضمّ إلى وجوداتٍ مجاوِرة عبر روابط «جُذموريّة»، وتحقّق قدراتها الكامنةَ في «تكاوينَ» خلوٍ من المراتبيّة. ومن ثمّ، هي ليست مستعدّةً بأيّ حال من الأحوال، لتسلُّقِ «أشجار» النّسَب أو للإنضواء إلى أشكالٍ تعبير أخرى لنظام الكيان العموديّ.(١)

وبما أنّ الفكر الصوفيّ المَمْسَحَن قد دفع قدُما بالفصم الأفلاطونيّ بين الانسان الظاهر والانسان الباطن، فإنّه قد توصّل منذ بداية فجر العصر الوسيط، إلى تبخيسٍ غير معهودٍ لعلاقات النَّسب الخارجيّة،- تبخيسا كانت قد اشتدّت وطأتُه مع الرومنطيقيّة التحليليّة للقرن التاسع عشر، وكان قد تجذّر في عصر التهْجين المعوْلَم. أيّا كانت صفات

(١) أنظر: ص. ٤٧٢ وما بعدها من هذا الكتاب.

الانسان الظاهر، فإنّه يؤول إلى العالميّة والواقع الفعليّ الفاسديْن. وهو يُظهر بنفسه وصمةَ اللامشروعيّة الأنطولوجيّة. ذلك أنّ الذي لا يولَد إلاّ حرْثَ دُنيا، يصير نغِلَ المادّة، لا بل وُلْدَ العدَم: وهذه ولا ريب، معاينةٌ فيها شطَطٌ تلطّفه الرواية الانجيليّةُ لخلْق آدم، ولكن لا يمكن أبدا التخفيفُ منه كليًّا.

فالانسان المظهَرُ هو من منظور روحيّ، سليلُ أبويْن خسيسيْن قبْليًّا، ولو كان ابنَ أمير أو أميرة، ومهما اغْتنى مشروعيّةً دنيويّة. وبما أنّ البشر «غالبا» ما «يقضّون» حياتهم «في المقام الأوّل»، على خطّ التداعي إلى مصدر المعطيات الخارجيّة، ويجهلون عظمة الحياة الباطنيّة التي وُعد بها بعد ميلاد المسيح، فإنّهم يسلكون مترنّحين، سبُلا عمياء. فيتمسّكون بـ«ضلالهم» كلّما كانوا عاجزين عن تحقيق التحوّل إلى الانسان الباطن، الذي يتأتّى من باعث مّا أيّا كانت طبيعتُه، وكانت البشارة المسيحيّةُ قد فضّلته،- سواء كان هذا التحوّل رمزيّا-ساذجا كما في حالة فرانشيسكو في ساحة سوقِ أسيزي، أو كان عن حجج تُرضي كتلك التي كان ينشُرها الكتّاب المتبحّرون والراهبات المتنسّكات في المدارس الصوفيّة. وحين يلتفتون بمقتضى ذلك الباعث، إلى نفوسهم، وتحديدا إلى النفس-الرّوح بالدلالة الأفلاطونيّة، باعتبارها نواةَ الانسان الباطن، سواء أشيرَ إليها بالـ'نُوسْ' أو 'المِنْسْ' أو العقل غير المخلوق، فإنّهم يكتشفون تصوّرا مغايرا كليًّا للطريقة التي على نحوها يتفكّر المرءُ أصلَه وإرثَه المعتمَد من علٍ.

تكمن الفتْنةُ المنطقيّةُ والبخْتُ السيكولوجيّ لفكرة الانسان الباطن في أنّها تمكّن من تصوّر شكلٍ للأصل بديلٍ: لا بواسطة الإنسال والولادة الفِيزيقيّيْن، بل بالتدفّق خارج العلّة الأولى. وكان هذا الحدَث يُدعى عند الأفلاطونيّين اللاتينيّين، صُدورا. ومن ثمّ تقوم الحياة الباطنة

كما تصدُر عن العلّة الأولى، على نشوءٍ فريد أنطولوجيًا. فما تختصّ به هو أنّها لا تفترض تفاعُلات مادّية بين الأبوين المستعدّيْن للإنجاب، ولا عرْكا للصلصال يقوم عليه ربٌّ خزّاف. وإذا تحدّثنا بلغة سياسة التكوين، ينشأ الانسان الباطن عن السبيل الثانية للإنجاب، - لا عن جِماع أجسام متهيّجة، ولا عن الحليب الدافئ لمُرضعة، أو عن ضربات الأبوين الخفيفة وتشجيعهما. فهو مدينٌ بوجوده الوثيقِ روحيّا، لاتّقاد حميميٍّ لمقولة الله في العقل البشريّ. وتقدّم نظريّةُ المعلّم إيكارتْ في ولادة الربّ في النفس، الصياغة الكلاسيكيّةَ لضرب بديل من الخلْق بواسطة تفاعل العليّ مع نفسه. وعليه، اللقب الحقيقيّ للإنسان الباطن هو المنسوبُ «إلى الله». ومهمّة الذي يتدفّق هُواهُ من الله تتمثّل في أن يكتسب بواسطة رياضة «السكينة» الدائمة، لقبيْ «الآيِل إلى الله» و«القائم في الله».

لقد أدرك العاملون على التفتيش من البداية تقريبا، أنّ الخطر الذي ينتج عن هذا الضرب من التفكير يكمن في أن تصير المسيحيّة المنظَّمة كنسيّا، في نظر أولئك الكُمَّل روحيّا، شأنا تفِها لا طائل منه. وحتّى إذا لم يكن عدد كبير من الرهبان الدومينيكان، من مثْل المعلّم إيكارت، محصَّنا ضدّ تهمة الهرْطقة، فهذا يشهد على الاضطراب المتزايد منذ القرن الثالث عشر، الذي كان يزعزع منظومةَ الإدارة الكنسيّة للعقائد، - لكي لا نتحدّث عمّا كان يُكنّه الوُشاةُ الفرنشيسْكيّون كراهيّةً للتحليقات الروحيّة الإيكارْتيّة.

بالنظر إلى هذا الضرب من التوتّرات، يمكن تأكيدُ أنّ تاريخ أفكار أوروبّا القديمة كان يحمل دوما ملامحَ تاريخِ تفتيش. ذلك أنّه من إيرينيئوسْ فون ليون (حوالي ١٣٥-٢٠٢) إلى إيريكْ فوغِلانْ (١٩٠١-١٩٨٥)، يمتدّ متَّصَلٌ قلّما لوحظَ، ارتياباً في الأُلوهيّة الذاتيّة وتعبيرات أخرى عن النرجسيّة الميتافيزيقيّة التي يعُجّ بها تاريخُ الفكر في أوروبّا.

من منظور النقد النِسابيّ، كان أداءُ التصوّف في العصر الوسيط المتأخّر، يتعلّق بمهمّةِ تحويل مناخ الفزَع الذي أخذ يطغى منذ مطلع القرن الثالث عشر، على العالَم الخارجيّ، وإعلائه إلى غُربة سنيّةٍ عن العالَم. ذلك أنّ الذي لم يعُد يستطيع أن ينضمَّ إلى شجرةِ نسب الأبويْن والعائلة والقبيلة وشعْب المدينة، كان يجد ههنا سبيلا يشارُ إليها مسبَّقا، ليتمكّنَ بنسبٍ وأصلٍ بديليْن. ومن ثمّ، كان التصوّف المسيحيّ يتضمّن من منظور صاحب النِسابيّات، خِيارَ الانتقال من سُلالة خطّية إلى سلالة عموديّة.

وبالفعل، يُلغي تدفُّق النفس العاقلةِ مباشرةً من المطلق، كلَّ مجازفةٍ إنْساليّة. إذ أنّه لا يمكن أن ينشأ ههنا أيُّ فاصل ضارّ يفصل بين الأصل وبين الناشئ عن الأصل. ومن حيث تستدعي الهاويةُ الهاويةَ، تُستخدَم الفجوةُ هي نفسُها لسدّ الهاوية. ومن ثمّ تصير الهوّةُ أفضلَ صديق. فأنا من حيث أسكُنها، أصيّرُها لامرئيّةً.

لا تنطبق العقيدةُ النيقيّةُ (٣٢٥): «الربّ مِن الربّ، والنور من النور»، على ابن الربّ وحسْب، بل على كلّ نفس عاقلة. وليس بإمكان هذه أن تتملّص من مهامّ إعمال الفكر التي تنتُج عن ذلك. الله فيّ، النور فيّ،- كيف لي بكلّ تواضع، أن أفهم هذا بخاصّة؟ ينبغي تصوّر الصدور من الأصل اللاّمشروط طبقا لنماذج انتشار الضوء أو فيْض جوهرٍ يختمرُ أو أيضا الانقسامِ الخلَويّ،[1]- ولكن على الأرجح، طبقا لنَتْج الحصائل المنطقيّة عن المقدّمات. فهذا لا يتضمّن خروجا إلى الغيْر. ومن ثمّ، الانسان الباطن الذي «يولد» من الله، لا يكون البتّة، بالفعل، «في العالَم»، من حيث يعني العالَمُ وسَطَ الغيريّة والظلمةِ

(١) كان أفلوطين قد استهجن مثل تلك التصويريّات، من حيث كان يُشدّد على الطابع المنطقيّ والفوقْحسيّ لـ«مسارات الفيْض».

وإمكانِ المقاومة. «ستُعانون الشدّة في هذا العالَم، فتشجّعوا. أنا غلبْتُ العالَم» (يوحنّا، ١٦، ٣٣). مَن ينشأ عن الله، يبقى دائما حَذاءَ الله، معلَّقا فوق هوّة اللاّتمايُز بين هو وأنا، وإنْ لم يزلْ حرّاسُ العقيدة يحثّونني على حفظ المسافة التي تلزَمُ المخلوقَ.

إذا توصّل الانسان الباطن إلى إيضاح منزلته، صار لنفسه، شفّافا بمقتضى الانضمام الذاتيّ العارِف إلى فعل الربّ. وإنْ ظلّ الربّ أيضا المظلِم الأوّلَ، - فإنّ الكائنات التي تنشأ عنه، تكون في النور: ملائكة، أصنافا أو أنواعا. ومن يُعمل الفكرَ حقّا، يتفكّر دوما، صدوراتِ الربّ ووصْلاتِه. لكن، هل أنّ «شَرارَ النفْس» تستقرّ في النور أم في المُظلِم الأوّل، فهذا ما لم يتبيّن كليّا حتّى عند جهابذة اللاهوت المتصوّف. كيف لي أن أعرف ما إذا كان الله يتبدّى لي أو يتخفّى فيّ، بل ما إذا كان العليُّ نفسُه يترك السؤالَ مفتوحا؟

يحافظ الانسان الباطن المكتمل على شعورٍ بنفسه، من حيث يتفكّر نفسَه دوما باعتباره صادرا عن الله بكيفيّة ملغزة، - فالخلق لم يحدُث «قديما»، في تلك الأزمنة الغابرة، كما يظنّ المؤمنون الذين يقفون عند حرْف النصّ والتابعون للصور، بل يحدُث بلا انفصال، راهنا، وفي كلّ آن. يجب ههنا ملاحظةُ أنّ الصيغة الإلهيّة لل«خلق» أو «الوضْع» تمثّل انبثاقا للأصل النتّاجِ خِلوا من الصراع ومن الصدْع، - بالكيفيّة نفسها التي تقول بها النظريّة اللاهوتيّة في التثليث حيث يصدُر الابن عن الآب انبثاقًا ليعكس له خاصيّته الأخصّ، أي اللوغوس. فليس ثمّة بين الله الآب والله الابن هوّةٌ تقوم بين الأجيال. أنّ هذه النظريّةَ تتضمّن استيهاماتٍ قديمة تتعلّق بخُنْثاويةّ الربّ، فهذا ما يُضفي على تلك المعتقدات جاذبيّة سيكولوجيّة-دلاليّةً إضافيّة.

ويمكن أن نخبِر من جديد قوّة إغراء مثل أشكال التفكير هذه،

حالما تكون منّا على بالٍ كيفيّةُ تحوّل الأشكال المنطقيّة فيها إلى نماذج نِسابيّة: فهذه تقدّم من البداية، ديناميّة غيرَ دارجة. ذلك أنّ العلّة الأولى تؤدّي دور أب يُنجب الابن عن طريق إنماءٍ داخليّ، من دون وجوبِ المرور بمسار الانسال. وبما أنّه ليست توجد وراء العلّة الأولى عللٌ أخرى، فإنّها قادرةٌ على فعاليّةٍ خلاّقةٍ من دون تعلّقٍ برّانيّة. ولكي نستعمل صورةً بعينها: هي لا يتعيّن عليها أن تتزوّج علّةً ثانية لتبرهن على خصوبتها. فهي تتوفّر على قدرةٍ أن تكون الأصلَ، وأن تصير «أبا» بلا سبب. وبما أنّ الأمر كذلك، يمكن أن تتدفّق «من نفسها» في المخلوقات. وتساهم العُليا من بين المخلوقات، بطريقتها، في وُجوب الوجود بالذات الإلهيّ. فهي توجد بطريقةٍ نَشْذَاتِيّة، حركةً أولى، كما العجلة التي تدور من نفسها.

سيكون بإمكان المرء أن يتفهّم إلى أيّ حدّ يلتقي شكل التفكير الصوفيُّ مع النزوع الحديث إلى حسٍّ نِسابيّ مضادّ. فمن جهةٍ أنّ مكنةَ العزّاب تلك التي شهِدت أكبر نجاحٍ من قبْل التحديث النسابيّ والثورة الجنسيّة للقرن العشرين، كانت قد قدّمت فكرةً بديلة عن التكوُّن، فإنّها تُعفي من العبء الذي يُلزم بحمْل أغلالِ سلالةِ الحياة الدنيويّة. ومن ثمّ تُحرّر تصوّرا غيرَ دارج للإنجاب يمكن أن تحلّ فيه السلالة الرّوحيّةُ محلَّ نسَب فيزيقيٍّ أو عائليّ يرزح تحت ثِقل التراب.

وتظهر في الوقت نفسه، ملامحُ فكرة جديدة في المشروعيّة: تصف الذاتُ المتصوّفةُ الملهَمة نفسَها طبقا لهذه الفكرة، وبدْئيًّا، بأنّها حمّالةٌ لحقوق ابن-الله التي لا يجوز التنازل عنها، وتتأسّس في ما هو أعمقُ من كلّ الأقوال اللاحقة في حقوق الانسان. فالذي لم يعُد يستطيع أو لم يعُد يريد في تلك الحقبة، أن يتصوّر نفسَه سليلَ الآباء والأجداد ووريثَهم وخلَفَهم، وبالطبع، الجانب الأموميّ يُعْوز كليًّا هذا

المنطقَ[1]، كان يجد في تصوّر الانسان الباطن ما يُرشده إلى ما به يقلّص «شجرةَ نسبه» إلى الأقصى لتكون من دون أغصان ولا جذْرٍ، وتكاد لا تحتاج حتّى إلى جذع. ذلك أنّه يستطيع أن يستمدّ الكَيان مباشرةً من الخالق الولاّد. كذلك تنشأ صورة معكوسةٌ لما سمّي في القرن العشرين، «مجتمعا بلا آباء»: لقد كان للجماعة المسيحيّة المتصّوفة دوما عينُ الأب الواحد. وبإمكانها إمّا أن تحتمل بسخريةٍ، جملةَ الآباء الفعليّين، أو تستغنيَ عنهم في جلَد وأناة.

ما يكوّن إيحائيّةَ التصوّف الوسيط الفعّالةَ دوما (التي ليس اتّفاقا أنّها وجدت إحدى خواتيمها في تلقّي حركة الشباب الألمانيّ ما بعد ١٩١٠، التي كانت تحرّكها فلسفةُ الحياة، للمعلّم إيكارت)، هو أنّها تُظهر للأفراد، للشبّان الأبديّين، طريقةَ إعادة مشهد فرانسوا أصيل أسيزي على ساحة السوق، في ميدان النفس، من دون إثارة فضيحةٍ عموميّة،- شريطةَ أن نصرف النظر عن فضائح الهرْطقة التي غالبا ما كانت تُفَضّ في الحِقب الوسيطة أيضا، بطُرق التستّر والتكتُّم عليها. ولم تقض محاكمُ التفتيش بالإعدام حرْقا إلاّ في حالات نادرة،- هذا ما حدث للراهبة الملهَمة مارغريت بوريتْ التي فضّلت الصعود على المحرقة في ساحة لاغريفْ، في إثنيْن العَنْصَرة، الأوّلِ من جوان ١٣١٠، بدلا من الارتداد عن الحقائق التي قدّمتها في كتابها **مرآة النفوس البسيطة** (حوالي ١٢٩٥)، عن العلاقة بين النفس المُعدَمة وبين الله المتنائي (القاصي-الداني).

---

(١) لقد عوّض التصوّف المريميُّ [الذي يتشبّه بمريم] جزئيّا ذلك النقْص: فبعض الراهبات المتنسّكات ذهبنَ فيه حدَّ التطابق بلا أيّ قيْد، مع والدة الربّ، وهذا ما يفسّر أنّ بعضهنّ طالبن لأنفسهنّ بمنزلة «المخلّصات». أنظر: برنار ماكْغين، **التصوّف في العصر الوسيط**، المجلّد ٣: رجال ونساء التصوّف الجديد (١٢٠٠-١٣٥٠)، فرايبورغ ٢٠١٠.

ويكمن سرّ عمليّة المحاكاة في تطبيق متزامن للُعبتيْ لغة. ذلك أنّ سوقَهما بالتوازي يسمح باستعمال صِيغِ خطاب العهد الجديد واللاهوت، عن «الآب والابن والرّوح القُدس»، ونقلها مباشرةً إلى الأشكال اللاهوتيّة في العلّة الأولى والأقنوم والصدور، والعكس بالعكس. ومن ثمّ، يمكن التحرّك ذهابا وإيابا بين الأشكال الأكثف للإنجاب والوضْع وبين المفهومات اللطيفة للتدفّق صدورًا، من دون وجوب الانخراط في تمثّلاتٍ دنيويّة للإنسال[1]. في هذه الخطاطة، الأب هو الذي يُنجب بلا انقطاع، بالطريقة نفسها التي تتدفّق على نحوها العلّة الأولى بلا انقطاع. وكاد أتباع التصوّف الوسيط أن يتغلّبوا من جهة الانفعالات والتخييلات، بلا كثيرِ عناءٍ، على الطابع الأكثر تركيبا منطقيًّا للفصل الذي يتعلّق في الفكر الأفلوطينيّ، بالتمفصُل والمحرّك الداخليّيْن لـ«فيْض»: كان بالإمكان الاستناد إلى صور النجْم النباتيّ، أو سهولة سيلان جدول الماء من المنبع، أو ما يُستلَهم موعظةً، من دون إجهاد النفس خوضا في مشكلات تبريريّة أعمق.[2] إلاّ أنّ المتصوّفةَ من أتباع هذه المدرسة، كانوا يدفعون ثمنا باهظا مقابل الفصْل بين الانسان الباطن وبين قرينِهِ المحسوس، الكائن المجسَّد. فمن حيث حدّوا العالَم الخارجيّ باعتباره ما يجب اجتنابه بإطلاق، كانوا قد أحدثوا فائضَ غربة عن العالَم يتعدّى القدْر الدارج من الضيْق

---

(١) نجد مثالا فصيحا بخاصّة على شكل الفكر الذي يناوب بين خطاب العهد الجديد والأقوال اللاهوتيّة الصوفيّة، في شرح غيرِرْت أبّلمان لـ«باتِرْ نوسْتِرْ-أبانا» الذي قدّم عنه كورت رُوهْ مراجعة مستفيضةً، ويؤرِّخ له على أساس الإحالات المحايثة للنصّ، بتلقّي الكاتب للمعلّم إيكارتْ، حواليْ ١٣٦٠. أنظر كورت روه، **تاريخ التصوّف في العصر الوسيط**، المجلّد الرابع، مرجع مذكور، ص. ١٣٧-١٤٩.

(٢) كان فيشته بفسْره للنشْء الذاتيّ للأنا ضمن «الأفعولةِ-الصنيع»، قد سبق إلى تعطيل المذهب الأفلوطينيّ المحدَث في تأسيس الأنا على الصدور عن الواحد الفائض، وإلى اقتراح نموذج بديلٍ للعلاقة بين «الأنا»-أنا وبين الله-أنا.

الناتج عن لزومِ العيْش. وللتماسف المتفاقم من العالَم سهمٌ في ميل الروحانيّين إلى اغْتِفاءِ مساراتِ إنجاب الجماعة الفعليّة، - بالنظر إلى السابق كما بالنظر إلى المقبل. فهم لا يريدون أن يكونَ لهم آباء من حرْث الدنيا وحسب، بلْ كانوا لا يرغبون بأيّ حال من الأحوال، أن يصيروا آباء من هذا الطراز. ومن ثمّ لا تكتفي النزعة الصوفيّة المضادّة للأسرة، بالدعوة اليسوعيّة إلى أن يدفن الأمواتُ الأمواتَ. لذلك لا يمنع أتباعُها الراديكاليّون بكثير من السخرية الميتافيزيقيّة، الإنسان المظهَر المكابِر، من المساهة في لعبة إنجاب الأولاد التي أضحت مستَشْكِلة.[1]

يبدو أنّ في التقليص الصوفيّ من خيط النَّسب صدّا لخطر إخفاق السلالة. لكن لا يمكن درءُ خطر الاغتراب عند الذين يحرّكهم التصوّف. بل على العكس من ذلك، يشتدّ هذا الخطر كلمّا نجح الرائضون بالتصوّف في تحقيق التحوّل إلى الباطن.

وبالفعل، يتبيّن للرّاسخ من التصوّف إلى أيّ حدٍّ يجهل الناس العاديّون نُبلَهم الأنطولوجيّ الكامن. ذلك أنّه من الدارج أن يرى أبناءُ العالَم وإنْ بعدَ تعميدٍ، أنّهم ينحدرون من نسب عائليّ، وليسوا أنجال الأمّ الكنيسة، ولا عيالَ الله الّذين من غير واسطة. فهم يواصلون بجذلِ العالَمِين الذي يبعث على الريبة، المشاركةَ في مسرحيّة لا يمكن أن تعرُض غير شؤون دنيويّة، بل تُغرق في الدنيويّة. كذلك تتراءى الصياغةُ

(١) في خصوص التلطيف من رفض الانجاب اللَّحميّ، بواسطة مباركة الزواج، أنظر: ألبرشت كوشوركه، **العائلة المقدَّسة وأخلاقُها**، مرجع مذكور، ص. ١٤١-١٤٢. وفضلا عن ذلك، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّه إلى حدود التنوير البيولوجيّ في القرن الثامن عشر، غالبا ما كان يُفترَض سهمُ فعل إلهيّ في مسارات الإنسال والولادة، - وهذا نمط من التفكير والإحساسيّة ما يزال يجد له إلى اليوم، صدى في الحجج التي يحرّكها الدينُ مناهضةً للإجهاض.

الوسيطةُ لواقع الحال الذي سمّي في القرن العشرين، «نسيانَ الكينونة»: فهذا ليس سوى الاستسلام إلى إيحاءات الحياة اليوميّة. وهذه إنّما تتأدّى بأتباعها إلى أن يتصوّروا أنفسَهم على منوال الموضوعات المشيّأة والأحوال القائمة في العالَم الخارجيّ، وأن ينخرطوا فيه من دون إعمالِ فكر.

لقد لاحظنا أنّ الهجوم الصوفيّ على المنظومة النسابيّة لأوروبّا القديمة، يبدأ من النتيجة المرجَّحة لاهوتيّا، وهي أنّ الله لا ينتِج إلاّ «أبناء لقطاء» و«بنات لقيطات»،- «يُنجَبوا» أو «يوضَعوا» على منوال التدفّق المباشر عن المصدر الأوّل،- في تماثل مع الصدور المبهَم للكلمة عن الأب. فبعد ميلاد المسيح، الله الآب هو نفسُه والد أنبل النغال.

لكنْ، من بين الّذين خُلقوا على هذا النحو، قلّةٌ يعونَ أنّهم أبناء الله بكيفيّة افتراضيّة يمكن أن تُحيَّن في كلّ آن. وأمّا الغالبيّةُ الساهية فتفضّل الالتحاق بخَلف آدَم الذي عبثا نُفخ فيه من روحه. ذلك أنّ بشر الخارجيّةِ ينغمسون في نسيان الأصل وقد انهمكوا في مشاغل هذا العالَم. فينساقون مع تيّار الأجيال، غالبا ما يقودهم فيه تصوّرُ أنّهم ما كانوا ليفعلوا ما يفعلون إلاّ في سبيل الخير لذرّيتهم، وهذه فكرةٌ كانت منذ القِدم، أمّ مخادعة الذات.

وفي المقابل، من منظور «أبناء العليّ» اليقظين، أبناءُ العالَم الّذين لا ينتصحون، وعلى رأسهم الميسورون والمتطاولون وذوو الحسب والنّسب، هم حقّا ذُرّيّة الله المرعبون. فلا بدّ من تعييرهم، ولكن أيضا، من الإشفاق عليهم. ومع أنّهم من أفضل الأحساب، فإنّهم لا يشبهون أسلافَهم. وأمّا إرثهم الرفيع فلا يصنعون به شيئا إلى آخر رمق. إذ في قطيع السيّد، تكوّن الخرفان السوداء منذ القِدم، اللاهوتيّون يقولون: منذ عهد ما بعد السقوط، الأكثريّة الطاغية. وبما أنّهم

عاجزون بما هم كذلك، عن إدراك أصلهم اللطيف، فإنّهم يتيهون مثْل نصف الإنسان-الآليّ، في «عتمةٍ» (لكي نستعمل عبارة هيدغيريّة) الشؤون الدنيويّة. ومن حيث لا يستدركون أمرَهم إلاّ على مضض، يبدّدون حقَّهم المناوَبةَ في الإرث. ولن تساعدهم كثيرا البركة الأبويّةُ المطلوبة، في الأشياء الأواخر. فمَن لم يتعرّف في أثناء مدّته، إلى العلّة الأولى، إلى ما شُهر بالأب، لن تعْترفَه المنظّماتُ العليا إلى آخر أيّامه، صنيعةً من صنائعها.

٤. موْكبُ البِغال الظافرين

لو كان للمرء أن يعاين ذرّةَ حقيقة في الجملة التي تقول إنّ كلّ حقبة تحلم بالحقبة التالية، لكان هذا ولا ريبَ، على أساس أنّ كلّ عصر ينقُل بالفعل، إلى العصر اللاحق شيئا من حيْراته المادّية والرمزيّة.

ونادرا ما رأينا جيلا من العقول الفاعلة ينهض إلى ذلك على منوال اليوطوبيا البنّاءة التي لم يكِلَّ إشارةً إليها، إرنسْتْ بلوخْ، شيخُ الإيحاء الذاتيّ الموجَب. وفي الحقيقة، غالبا ما يحقّق الجيلُ ذلك بواسطة ترْجيع التوتّرات الوهميّة للحاضر وحملها على الحقَب اللاحقة. ذلك أنّ استباق المقبِل هو بالطبع، جزء لا يتجزّأ من انبساط الفائض الذي بفضله يحيا كلّ جيل غير مدهُوشٍ بالتمام، هانئا غيرَ عابئ بأحواله. في هذا السياق يصدُق أيضا المبدأ الرئيسُ لديناميّة الحضارة: تتطوّر انطلاقا من الفائض الذي لا يُضبَط اليومَ،- في ما أبعد من الأحلام الممكنة بحياة أفضل، أشكالُ شدّة وضيْق توَجِّل إلى الأيّام اللاحقة. ولم نكد نفهم قطّ إلى أيّ حدّ يكوّن هذا «المستقبل» الذي تستخدمه الأطرافُ جميعا، مستودَعا لفضْلات أوهامِ حاضرٍ تجاوزتْه الأحوال والأحداث.

ولا موضوعَ يمكن أن يرسم ذلك بكيفيّة أوضح من الطريقة التي حلم على نحوها، العصر الوسيطُ بالأزمنة الحديثة، من دون أن يستشعر إلى أيّ حدّ كانت أفكارُه المحلومةُ تتعارض مع أكثر نزعات العصر اللاحق استشكالا، وإن كانت أيضا «خلاّقة».

يتحقّق سيْرُ أوروبّا القديمة إلى الأزمنة الحديثة تحت علامةِ الافتتان بزُيوغِ النّسب. ولقد كان مؤرّخو الثقافة على حقّ حين أدرجوا «قرنَ نغال» عند المرور من أحوال العصر الوسيط إلى أحوال الأزمنة الحديثة، - أمّا فعليًّا، فالأمر يتعلّق بعدّة قرون تمتدّ إلى يوم الناس هذا. وفيها اتّخذت ظاهراتُ الوجود غير الشرعيّ أو المشكوك فيه، ضمن الكتُب كما على الأسِرّة، أبعادا وبائيّةً، - ابتداءً بالحصاد الشواشيّ للموت الأسود في عاميْ ١٣٤٨-١٣٤٩، الذي طال مجالات الحياة كلّها، ووصولا إلى عهد إليزابيت الذي اعتلت فيه فتاةٌ نغِلةٌ سدّة حكم قوّة عالميّة، ولفتت أنظار معاصريها المدهوشةَ؛ بل تمتدّ هذه الأبعادُ إلى ما يتعدّى هذا العهد.

من سيرغب في فهم أيّ أسئلة قبْحَداثيّةٍ عمِل العالَمُ الحديث على الإجابة عنها، لن يجد ضالّته إلاّ بتفحُّص الأراضي النِسابيّة الوعِرة، في بداية الأزمنة الحديثة. وكما كنّا قد بيّنّا ذلك، نشأت الأشكال الصوفيّةُ لحصْر النّسب الدارج عن مساعي الرّوحانيّين إلى الانصراف عن النِسابيّات الأرضيّةِ، لاستبدالها بفيض روحيّ يصدر عن الله الولاّد بلا انفصال. وأمّا الحُضُورُ الجديدةُ فتنتُج عمّا يبذله النِغالُ مع مطلع الأزمنة الحديثة، مجهوداتٍ ليشقّوا طريقهم بالقوّة وعلى الرغم من أصولهم غير الشرعيّة، إلى قلاع المشروعيّة الثقافيّة.

وبالفعل، تبدأ هواجس العصر الوسيط التي تتعلّق بالأزمنة الحديثة، بهزيمٍ رعْد يتخلّل المخيالَ وسيبقى صداه مسموعا على مرّ

عدّة قرون. بيد أنّ الحداثة كانت قد فقدت القدرة على سماع التموّجات التخاطُريّة التي من دونها لا يمكن الإحاطة بالأحداث الحضاريّة في عصر ما قبل الحداثة. مع منتصف القرن الثاني عشر، تنشأ في فرنسا والأقاليم الألمانيّة، في اللغات القوميّة، الأشكالُ الأولى لاستقبال قصّة الإسكندر التي تعود إلى العصر القديم المتأخّر وصارت إلى جانب الإنجيل، النصّ العَلمانيّ الأكثر نقلا وقراءةً كان الغرب الما قبل حديث قد شرحه مرارا وتكرارا. أمّا الوقْع الهائل لهذا الكتاب، الذي بواسطته سنح لقوّة الحُلم الوسيطة أن تفتح دفعةً، باب الشرق، ومن ثمّ، أن تفتح عن غير معرفة، باب أوروبّا المستقبل، فيتبدّى تحديدا، في بداية القصّة. من العسير أن يكون الأمر على غير ذلك، لأنّ هذه البداية تنبسط قصًّا لولادة خارقة. فتبعا لهذا النصّ، ما كان الاسكندر (٣٥٦-٣٢٣ ق.م) ليكون الابن الشرعيّ لفيليبيوسْ الثاني المقدوني كما كان يُظنُّ في غالب الأحيان، بل هو نغِلٌ خرافيٌّ وُلد في سياق أحوال لم تُعهَد من قبلُ قطّ.

طبقا للحُبكة التي تعود إلى العصر القديم المتأخّر وتستند إليها بعامّةٍ، «الروايات» الوسيطةُ، سيكون الأب الفعليّ للإسكندر الفرعون الأخيرَ من العائلة الحاكمة الثلاثين، نَختَنبو الثاني (٣٨٠-٣٤٢ ق.م) الذي يُروى عنه أنّه حين خسر عرشه بعد الهزيمة أمام الجيوش الفارسيّة-الأخيمينيّة، كان قد لاذ بالفرار إلى بلاط فيليبيوسْ المقدوني. وبما أنّ الملك المخلوع كان طبقا لأصله الشرقيّ المثقَل بالأساطير، قد عكف بعد اعتزاله الحكم، على دراسة علم الفلك ومناجاة الأرواح والسحر، فإنّه كان يتوفّر كما تثبت لنا ذلك الأساطير الهلّينيّةُ، على زمرة من القوى الخارقة.

جنّد المدعوّ نختنبو ملَكاته السحريّةَ الخفيّةَ لإغواء عقيلةِ فيليبْيوسْ المسيطِرة، أولمبياسْ أصيلة إبيروسْ، وأميرة المولوسيّين الطموحِ،

بقصد مضاجعتها. وكان له ذلك بعد أن همس في أذن سيّدة مقدونيا الأولى، أنّ الإله أمونْ، المعروف أيضا بزُويْس، تخالجه فكرةُ مجامعتها لينجبا ابنا يفوق البشرَ جميعا. وقد تكون أولمبياس طاوعت الساحرَ، وهي تخمّن تلك الإيحاءاتِ، نصفَ-زانيةٍ عن تهْويم، ونصفَ-أمٍّ إله متضرّعة. وإذا استندنا على الأقلّ إلى حساب الراوي القديم، فإنّ واقعةً أخرى كانت قد لعبت دورا في حسْم أولمبياسْ أمرَها، وهي أنّها لم تكن إلاّ زوجةً من بين ما لا يقلّ عن خمس زوجات لفيليبيوسْ كان الملك يعمل معهنّ على تحقيق خططه التوسّعيّة-الإمبراطوريّة. فكانت ترى وقتئذ أنّه من بخْتها أن تنتظر ولادة ابن يكون سليل الآلهة. وتبلغ هذه السلسلة من الأحداث غير الدارجة، ذُروتَها حين تحوَّل نختنبو، الفرعونُ-الساحر، إلى تنّين ليصبّ في الملكة منيَّه المسيخ. كذلك سيولد الابن المنذورُ بطرق متعدّدة، عمّا يخرج عن نطاق البشر.

مَن كان ينظر إلى ظاهرة الاسكندر بأعين وسيطةٍ، كان يتعامل مع خليطٍ من الإراثِ الخارقة للبشريّة. فهو يجد نفسه أمام ابن لفرعونٍ كان يجسّد في الآن نفسه، ابنا لساحر وابنا لتنّين، بل زائدا إلى ذلك، ابنَ إله ناشئا عن مجمَع الأرباب المصريّ الذي كان قد تقدَّمَ التنويعات اللاحقةَ لألواحِ أرباب البحر الأبيض المتوسّط.

أمّا نتائج هذا الحدَث السريريّ التشْبيحيّ في بلاط أمير مقدونيا، فلها من منظور ديناميّة الثقافة، مدى يكاد لا يُقاس: بالنسبة إلى مولعي العصر القديم المتأخّر، كانت مسيرة الاسكندر تقتضي لوحدها، سلالةً خارقة للطبيعة،- وكان طيْشُ الأمّ ههنا يجري مجرى الثمن المناسب. فالاسكندر كان نادى بنفسه ابنا لأمونْ بعد زيارته التي كانت على ما يبدو، مرتَّبَةً مسبَّقا، إلى معبد الواحة المصريّ بسِيوة: وكما تشير إلى ذلك رسالةٌ قديمةٌ، كان الاسكندر يرغب بعد الفراغ من حملته على الفرْس، أن يتحدّث مع أمّه وجها لوجه، عن تفاصيل ولادته.

حتّى بعض الذين اشتغلوا في العصر الوسيط، على هذا الغرض، كانوا قد استحسنوا أيضا الانسياق إلى هاوية الإثارة النِسابيّة، - ومن بينهم مزوِّقو الكتب الذين دوّنوا في رسوماتٍ مدهشة، جِماع المليكة المقدونيّة مع التنّين وهو يقتحم غرفةَ النوم: في رسيمةٍ ساذجة وبديعة في آنٍ تعود إلى نهاية القرن الثالث عشر، نتعرّف إلى المارد مُقَرْفِصا عند حاشية السرير، ليهمّ الفرعوْنُ الملتبس بمعانقة الملكةِ، في حين يدُبّ ذَنَبُ التنّين خروجاً عن إطار اللّوحة[١]. وتوجد في قصر ديلْ تي بمانْتوفا، حائطيّةٌ لجِيولْيو رومانا تعود إلى الثلُث الأوّل من القرن السادس عشر، فيها رسم صريحٌ لزويْسٍ متهيّجٍ لا يقدِّم إلاّ للراسخين في هذا الغرض، حيث نراه يواقع اليونانيّة العاريةَ، - وهنا أيضا، يُصوَّر في نصفه الأسفل، تنّيناً برّاقا.

لا حاجة إلى مزيد من التفسير بالنسبة إلى المسيحيّين الوسيطين الذين صوّروا الاسكندر على أساس اخْتلال أحوال نسبه، في شكلٍ موازٍ للبشريّة: فكما يقتضي إنجاب المُسوخ دوما[٢]، لا يشبه الاسكندر أباه ولا أمَّه: ذلك أنّه يحمل بالطبيعة، لُبْدَةَ أسدٍ، وله أسنان مسنونةٌ مثل الوحش الضّاري، وعينان غير متماثلتيْن، واحدةٌ سوداء مثل عين الصقر، والأخرى رماديّة مثل عين التنّين. وفي هذا كلّه تصدُق العلامات التي كانت دارجةً عصرئذ، لتمييز النِغال، والتي على رأسها ازدواجيّةُ اللّون، فضلا عن التي تدلّ على حيوانيّةٍ متغلغِلةٍ، - ويتذكّر

---

(١) أنظر: زيمونا سلانيكا، «النغالُ بصفتهم عابرين للحدود، وفرسانَ الحملات الصليبيّة، وغزاةً. من التلقّي الوسيط للإسكندر إلى جون خوانْ النمساويّ»، ضمن: ورشة التاريخ، الكراس ٥١ (٢٠٠٩)، إسّنْ، ص. ٥-٢١، ترد صور التنّين في ص ١٠ وص. ١١.

(٢) أنظر: ص. ٢٦٤ وما بعدها من هذا الكتاب.

المرء في هذا الصدد، فايْرِفيتْس، الشقيق المبَقَّعَ بالأبيض والأسود، في «بارْسيفالْ». [1]

يسيطر على وجود الاسكندر، مصيرٌ مظلّمٌ: بالغٌ ناضجٌ قبل الأوان، له قوى بدنيّةٌ هائلة، وكان ذاتَ يوم، وراء موت نختنبو: ذلك أنّ هذا كان قد تنبّأ بميلاد شابٍّ سيصير عن غير معرفةٍ، مثله مثل أوديبْ، قاتلَ أبيه. وعلى العكس ممّا حدث مع ابن ملك طروادة، كانت النبوءة ستتحقّق على الفور: في هوْجة جدالٍ وغضبٍ، يُلقي الاسكندر من علوّ جدارٍ في هوّة سحيقة، النبيءَ الذي يبدو أنّه زورٌ، ما إن ينطق بنبوءته.

أمّا مؤلّف نشيد الاسكندر بالألمانيّة الذي صُنّف حوالي ١١٥٠، المؤلّف الذي كان يقدّم نفسه للجمهور باسم «الكاهن لامْبْرِيشْت»، فقد خالف قاعدةَ التمسّك المباشر بأسطورة المؤْلد القديمة: ولا ريب أنّه قد بدا هو أيضا مستعدًا ليسم الولادة الفريدة للإسكندر بأحداث طبيعيّة،- من مثْل البرق والرّعد والكسوف والزلزال، فيقرّ من ثمّ، على نحو غير مباشر، بالتماثل مع العلامات الكونيّة الحادثة عند ميلاد المسيح، ولكنّه أسقط المكوّنات النِغاليّة والسحريّة والزِنائيّة، من ولادة الاسكندر، باعتبارها اختلاقاتِ رُواة كذَبة. وكان بهذا يجازف عن غير تبيُّنٍ، بحرمان القرّاء الألمان للقصّة، من ذُروتها القويّة: كان قد أغفل إن جازت العبارةُ، الضرورةَ الأنطولوجيّة من منظورٍ تكوينيّ، في تنزيل البطل الأسطوريّ لتوسُّع الرؤية الغربيّة للعالَم صوب الشرق، ضمن سجلّ المسوخ المرعبين.

لا تكمن الدلالةُ الرفيعةُ لشخصيّة الاسكندر بالنسبة إلى مخيال

---

(١) أنظر: زيمونا سلانيكا، «النغِل ذو اللّونيْن. خليطٌ مثاليّ في العصر الوسيط»، ضمن: النِغل. تشكيلاتُ الهجين بين الاستبعاد وفسْخ الحدود، تحرير أندريا بارْتِلْ وشتيفاني كاناتي، فورتسبورغ ٢٠١٠، ص. ٤٩-٦٦.

جماعات البلاط الوسيطة، فقط في الدور الجوهريّ الذي أدّاه المقدونيُّ في استكشاف الشرق ووعودِه بالسعادة، الذي ترِد لمحةٌ عنهُ في الفصل الثريّ «عجائب» من الرواية. وإنّه بخاصّة ما ضرب إليه المقدونيّ عمليّاتٍ حربيّةً قد أجْلاها نجاحُها، من بابل إلى بِرْسِبوليس والهند، مرورا بمصر، هي التي شدّت انتباه شتّى الأمراء والفرسان الغربيّين انطلاقا من القرن الثاني عشر، باعتبارها نماذجَ لهوَسهم بالحملات الصليبيّة. تحت تأثير قصّة الاسكندر، صارت في نظرهم، وجهةُ طمعهم بديهيّة: كان يريدون صحبةَ البطل القديم واحتذاءً بمثاله، أن يفوزوا بانتصارات جديدة في تلك المناطق القاصية والهامّة. إذا أخذ المرء في الحسْبان أنّ الحملات العسكريّة على القدس التي كان يُشار إليها في ذلك العصر على أنّها مجرّد «سفرة»، كانت تُعدّ بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر، من المصادر الأسطوريّة التي تحرّك «ثقافاتِ المؤسّسة» التي لأوروبّا القديمة، - وقد تأجّجت بتشابك مكينٍ من الدوافع الروحيّة والحربيّة والاقتصاديّة والجيوسياسيّة، فإنّ وظيفة حملات الاسكندر بما هي تشكّلٌ مسبّق لـ«رحلات الحَجّ المسلّحة» قصد تحرير القبر المقدّس، تغدو بيّنةً في امتدادها على المنوال الجِهاديّ.

بالطبع، ولا أحد من الّذين خاضوا في غرض الاسكندر، كان يستطيع أن يتجاهل هويّةَ البطل القبْمسيحيّة. ولم يخفِ بعضُ الكتّاب تحفّظاتِهم التي كانت تثيرها جذورُه الوثنيّة، بل كانوا يعيبون عليه «خُيَلاءَه»، وكان آخرُون منهم يستنكرون بصريح العبارة، افتتانَه بالأوهام الدنيويّة التي تتعلّق بالسلطة والثراء. ومع ذلك، كان الانبهار يطغى على ما سواه إلى حدّ بعيد. وفي غالب الأحيان، كانت صورة الاسكندر، النغِل النبيل، تلمع في أعين الجمهور الوسيطيّ، باعتبارها صورةَ فارس مكتمل وأميرٍ لا يخاف ولا يُشان، - ومن ثمّ كانت المعادلةُ التقليديّة بين الانتصار في المعركة وبين حكم الربّ، تُنعم

عليها بالحظوة الرفيعة. ولم يُتعرّف في هذا الاندفاع للفارس المهووس إلى تأسيس إمبراطوريّة، على استباق الانتصارات المرجوّة للحملات الصليبيّة وحسب، بل اعتُبرَ أيضا مهمّة ذاتَ راهنيّة تقوم على التوسيع الاستكشافيّ لـ«صورة العالَم الغربيّة»، قدْرَ ما يكون توسُّع هذه الصورةُ ممكنا من دون سهْم ركوب المحيطات.

إذا لم تكن للإسكندر من حيث انتماؤه إلى سياق العالَم الما قبل مسيحيّ، أيّ مساهمة في التاريخ المسيحيّ المقدَّس، فإنّه قد كان من حيث ظهورُه النَيْزكيّ، مهيَّأً سلفا لاعتباره القرينَ المبكِّر للمخلِّص. فكان قد تحتّم أن يفعل في الوسيطِين المنبهرين به فعلَ مسيحٍ-موازٍ مدجّج بالسلاح، وعابرٍ للحدود جَسورٍ كان قد دفع بقدمه بابَ الشرق لأجل رجال الغرب. كذلك صار أنموذجا للكثيرين من أولئك النبلاء الّذين كانوا في أثناء الحملات الصليبيّة، يحلمون بأن يرتقوا ميتافيزيقيّا بالتزاماتهم «المتماسِفة» بالقضيّة المسيحيّة، فهي التزاماتٌ تساسُ على منوال المعركة عن بعدٍ، في اتّجاه بيْت المقدس.

من بين محاكي بلاطِ الاسكندر، ثمّة ولا ريب من كانوا ذوي فطنةٍ ليدركوا أشكال التماثل بين الروايات الشاذّة لولادة المخلِّص وبين التي تتعلّق بولادة الغازي، مع أنّه كان للأمر الناهي عن المعاينة في العقيدة المسيحيّة، سهمٌ في تعتيم أشكال التوازي تلك. لكن، أوَ لم تكن الملامح المشترَكة تظهر للعيان؟ فكلاهما كانا قد ختما مسيرتَهما بموت مبكِّر، في أوانه، في خلال السنة نفسها من عمُرهما. وكلاهما كانا موسوميْن بالوصمة البرّاقة لزيْغ في النَّسب جعلت منهما ابنيْن للربّ انتصرا في غياهب الألم،- مع هذا الفارق: إذا كان الاسكندر قد استأثر بأفضل الرواة، فإنّ يسوع قد استأثر بأفضل اللاهوتيّين. وكلاهما وُلدا من أمّيْن كانتا على استعداد للقبول بمسار غيرِ دارجٍ للحبَل. وعلى الرغم من النجاحات والانتكاسات التي شهداها في مدّتهما، كلاهما يبدوان

مهيّأيْن مسبّقا لتحويل العالَم من خلال آثارهما بعد وفاتهما أكثر منه في أثناء وجودهما الأرضيّ. ومن ثمّ، كانت أشكالُ التصادي هذه وإن بقيت أيضا كامنةً، تهبُ المنبهرين بهذيْن البطليْن ضربا من الرضا يكاد لا يُصرَّح به، تجرُّعا لإكْسيرِ لامشروعيّةٍ تفوقُ المشروعيّات جميعا.

وأمّا كيف كان الشراب السحريّ ما يزال يفعل فعلَه حدّ نهاية القرن الخامس عشر، مع أنّ فكرة الحملة الصليبيّة كانت منذ وقت طويل قد تعدّت ذروةَ قوّتها الحشّادة، فهذا ما يتبيّن في الحادي عشر من أوت من عام ١٤٩٢، حين اعتنق الكاتالانيُّ رودريغو دي بورجيا (١٤٣١-١٥٠٣)، حالما انتخبه المجمع الكنسيُّ بابا جديدا، لقبَ الاسكندر السادس، بكلّ اجْتراءٍ وازْدهاء.

لقد ظهر للعيان مذْ تلك اللحظة، سرُّ الحركيّة النفسيّة البرجوازيّة في أوروبّا القديمة وبداية الأزمنة الحديثة: كان ممثّلُ المسيح قد تجرّأ على حمل اسم سيّد الحرب الهلّينيّة[1]. وكان بصنيعه هذا قد أظهر للمحيطين به رؤيتَه لتطابق المتضادّات التي يُفترض طبقا لها أنّ السلطة الدنيويّة والرّوحَ الماورائيَّ يجتمعان في المعسكَر نفسه. وكان قد تجلّى أن الجانب الرّوحي لا يمكن أن يخرج من هذا الحلْف، إلاّ فاسدا. أمّا الطاقة السياسيّة الأسطوريّة للبابا بورجيا فقد أجلت في عبارتها القصوى، الثيمةَ التاريخيّةَ: لقد قدّم صاحب العرش المقدَّس من خلال أفعاله، معلوماتٍ عن الكيفيّة التي بها سيكون بمقدور الحاملين المقبلين لشيْن في النَّسب، أن يستولوا على الرغم من هذا العائق، على أعلى الوظائف.

(١) لم يكن من الممكن لدى الباباوات الخمسة السابقين الّذين حملوا اسم الاسكندر، إثباتُ أيّ رابط من جهة البرْنامج، مع الأمير المقدونيّ؛ وحدَه البابا بورجيا لم يكن يكتم تماهيَه الامبراطوريَّ مع بطل الحرب القديم.

وكان لمفعول الدرس البابويّ في إبطال الكبت، صدى على مرّ ردْح من الزمن: بما أنّ المشروعيّةَ تُعوز، نرى في بعض الأحيان، الغضبَ الظاهرَ في ارتباطه مع انفعاليّة الجماهير وميلها إلى النسيان، يقدّم للمترشّحين العازمين، الخدماتِ نفسَها التي تُقدّم لنسب راسخٍ مكينٍ.

وإذا كانت المصادر لا تخدعنا، يكاد لم يوجد جرْمٌ كان صاحب العرش المقدّس قد تقهْقَر من جرّائه حين كان يتعيّن مدُّ يد العون لأبنائه غير الشرعيّين، سيزار (الذي ولد في ١٤٧٥) ولوكريس (الذي ولد في ١٤٨٠)، وأيضا بمقدار أقلّ، خوانْ (المولود في ١٤٧٤) وجوفريه (المولود في ١٤٨١)، ليتمكّنوا من الوظائف المُدرّة مالا، ومن التيجان وأسبابِ الأُبّهة. كان هؤلاء جميعا نتاجا لمعاشرة رودريغو لفانوزّا دي كاتّانِيْ (١٤٤٢-١٥١٨) طيلةَ عدّة أعوام لمّا كان كاردينالا. وقد أحصيَ في خلال البابويّة الرومانيّة للإسكندر، أنجالٌ نغالٌ آخرون يمكن أن يُنسبوا إليه. وأمّا في يتعلّق بالمسالك الأخلاقيّة لابن بورجيا سيزار، فسيكون فيها ما يُثبت أظلمَ كليشيّاتِ الأدب الكنسيّ القديم في خصوص الطبع الفاسد بالضرورة للأبناء غير الشرعيّين، وبخاصّة إذا كانوا أنجال قساوسة وكهنة. وحتّى إذا كان يُفترض أيضا أنّ الاتّهامات ضدّ الشقيقيْن المفرطيْن، سيزار ولوكريس، إنّما هي في المقام الأوّل، إنعاكاساتُ ضحيّتيْن لمكائد الاسكندر، فإنّ الشطر المثبَتَ منها سيكون كافيا لتبرير قائمة هائلة من الأحكام.

بإمكان المرء أن يطبّق على أخلاف بورجيا المرعبين مقالةً كان قد صاغها كاتبٌ في عصر التيُودور عن الطابع المنحطّ للمسارح الإليزابيتيّة: «نغالٌ يُولدون من المدْخل الخلفيّ للطبيعة.»[1] وما زلنا

---

(١) أليسون لندسِيْ، سلطةٌ غير شرعيّة، مرجع مذكور، ص. ٨٧.

بعيدين بسنوات ضوئيّة عن رومنطيقيّة الجريمة في العصور اللاحقة. ذلك أنّ معاصري السياسة البابويّة المرْتاعين كانوا بطريقتهم، يعلَمون ذلك بكيفيّة أفضل: عندما استنكر المصلح السويسريُّ تسْفِنْغْلي (١٤٨٤-١٥٣١) بنبرة شديدة، تأليهَ الاسكندر الرابع لنفسه بنفسه، كان قد كشف عن النواة الهَرْطوقيّة للبابويّة الشاذّة،- فما عسى أن تكونَ الكنيسةُ حين يغدو بمقدور مجرمين ظاهرين أن يترأسوها بلا أدنى ندامة؟ وحين نطق مارتِن لوثر، بعد عَقديْن من هذا الكابوس الكاتالانيّ في المدينة الخالدة، بحكمه الشهير: «البابا، خنزير(ةُ) الشيطان»، الذي فيه كما هو الحال عنده دوما، خشونةٌ، ولكنّ كثيرين كانوا يساندونه في هذا، فإنّه كان يعبّر داخل فضاءٍ صدًى لضيْقٍ كانت قد أنتجتْه ضَلالاتُ روما في أوروبّا قاطبة.

ونجد ما يوازن تصْويتيْ(*) تسفنغلي ولوثر هذيْن، في ملاحظات تقنيّة لماكيافلّي (١٤٦٩-١٥٢٧) حول مسلك آل بورجيا: في نظر السكرتير الفلورانسيّ، كانت تتراءى مباشرةً، في دسائس البابا النغِل سيزار الذي كان معجبا به، ماهيّةُ سياسة الأمراء الحديثةِ: من يرى التجلّي السياسيّ للـ«حقيقة» في فَلاحها الراهن، عليه أن يحمل دوما معه في حقيبة السلطة اليدويّة، القتْل والغدْر والكذب. ومن بين هذه ثلاثيتها، الآلةُ الأهمّ هي منذ القدم، الكذبُ،- بدءا بالكذبة التي لم يستطع الخلَف التخلّيَ عنها إلى حدود فردريش الثاني: يستقبح المرء في سريرته طرائقَ ماكيافلّي والحال أنّه يطبّقها ويعمل بها بلا توانٍ.

أنّ الافتتانَ بالأنساب غير الشرعيّة لم يكن ينحصر حتّى مع نهاية العصر الوسيط، على دوائر أدبيّاتِ القصور وصداها في الرومنطيقيّة

(*) يعني أنّهما قد قالا قوليْهما بصوتٍ حادّ.

الكهنوتيّة، فهذا ما تُظهره المسيرةُ الواهِجةُ لنيكولُو دي لورِنْزو (١٣١٣-١٣٥٤) الذي اشتهر لوقت قصير، بين مواطنيه، تحت اسم كولا دي رِينْزي، قبل أنْ يُبعثَ في شكلِ فنطاسِيًّا سياسيّة مع بعض كتّاب القرن التاسع عشر، وبخاصّة عند المنادين بتوحيد إيطاليا، ولكن أيضا عند المؤرّخين الرومنطيقيّين من مثْل إدواردْ بولوِرْ-لِتّونْ (١٨٣٥) أو الثوريّين الجدُد المتحمّسين، من مثْل فردريش إنغلْس (١٨٤٠) وريشاردْ فاغْنر (١٨٤٢).

ولم يكن المعجبون بشخصيّة رِينزي يعظّمون فيها فقط حالةً مبكّرةً لسيادةٍ شعبيّةٍ هُلِّلَ لها: ذلك أنّه مع رينزي، أخذت تتشكّل بوادرُ الحداثة السياسيّة بما هي كذلك. فكان الشعبِويّون الرومنطيقيّون يريدون أن يتعرّفوا فيها إلى حُلول العبقريّة في دائرة الدولة. ومن ثم يُجْلُون ظهورَ رينزي كما لو أنّ الحلقتيْن المذهلتيْن لحكم الأرْطبون الشهير الذي فوّض الأمر إلى نفسه بنفسه، بين ماي وديسمبر من عام ١٣٤٧ ثمّ من جويلية إلى أكتوبر من ١٣٥٤، كانتا تباشير ظاهرةٍ سمّيت منذ أواسط القرن التاسع عشر بـ«القيْصرَانيّة»(*)، وهو مفهوم كان قد نحته المؤلّف الفرنسيُّ أوغست رومْيو (١٨٠٠-١٨٥٥): أي تركيزُ ما يُفترض أنّه إرادةٌ شعبيّة في شخص قائد كاريسْماتيّ يظهر فجأة وبشكل مسرحيّ، من بين صفوف الجماهير، ليُشبع، بعدَ حقبةٍ طويلة من الخمول السياسيّ، تطلّعاتِ «الشعب» إلى المجد والسلطة والرخاء، في عروضٍ مُبهرة تُرتَّب في كواليس التاريخ.

كان كامنا في طبيعة دوْرِ رِينزي أنّه لم يكن يستطيع أن يرضى بمولده ابناً لصاحب خمّارةٍ ولغسّالةٍ. فبعد أن غادر الأحوال البسيطة ليحترف مهنةَ القضاء المعتبَرَة، كان يريد أن يبرهن على أنّ الفضاء ينفتح

(*) نسبة إلى يوليوس قيْصر.

إلى الأعلى بلا حدود بالنسبة إلى الانسان الحديث الذي يرتقي حثيثًا من مرتبة إلى أخرى. وبالفعل، كان قد توصّل في غضون بضعة أعوام، إلى ترؤّس حركة شعبيّةٍ كانت تعمل على استعادة النظام العموميّ في مدينة خرّبتها سجالاتُ النبلاء التي لا نهاية لها،- وفي ما أبعد من هذا، استعادة عظمة روما القديمة. وبما أنّه كان نابغةً في الخطابة تدفعه المواهب النُوَاميّة للهستيريّ الذي يُدرك قانونَ المشهديّة الفعّالة، أخذ ينادي لنفسه بأنّه حامي المدينة الخالدة والمستعيدُ لمكانة روما في العالم، ثمّ نشر خبرَ أنّه في الحقيقة، «الابن غيرُ الشرعيّ» للإمبراطور اللوكسومبورغيّ هنري السابع (١٢٧٩-١٣١٣)، الذي كان قد انجبه مع فتاة من البلاد في أثناء حملته الإيطاليّة في ١٣١٢. أنّ هذا النغِل النبيل المزعوم كان قد كُلّف على أساس نسَبه الذي اختلقه اختلاقًا، بفِعالٍ كبرى تتعدّى الأحوال القائمة، فهذا يُفترَض أن يكون بديهيًا في نظر الّذين يعلمون بسرّه المشهور.

في المسيرة السَرْنَميّة-النَّيْزَكيّة للإمبراطور الهاوي رينْزي، استُعمل تحويل شيْن المؤلِد إلى كاريسْما اللاشرعيّة، باعتباره تتمّةً للقدَر تخلق المعجزات. فكلّ شيء يشهد على أنّ السياسيّ الأسطوريَّ حين نهَل من ترْسانة لعبة الأدوار القديمة، كان قد مزج وظيفته «قاضيًا» في البداية، بأعلى التطلّعات الإمبراطوريّة والباباويّة: فما نادى به رينزي بعثًا لروما بصفتها مركزا للأرض ذا سُلطان، واستعادةَ مواطني روما لدورهم بما هم حمّالون لسيادة شعبيّة أصلانيّةٍ، كان يقتضي ثورةً محافِظةً مضاعَفة: عودة الإمبراطوريّة الألمانيّة إلى المدينة الخالدة، ورجوع الباب من منفاه في أفينيُونْ.(١)

(١) عن موضوع «الرُومَانويّة» [نسبة إلى روما] ضمن الثورات المحافظة في القرنين التاسع عشر والعشرين، أنظر: رشاردْ فابر، روما الخالدة. في نقد «الثورة المحافظة»، فورتسبورْغْ ١٩٨١.

كان رِينْزي يبادئ بالإعلان عن خططه ومشاريعه من دون استشارة الأشخاص المعنيّين، يحمله في هذا كلّه الانتشاءُ بتوثُّب أقواله الذي من نسْج نفسه، والنزوعُ دوما مثله مثل كبار المناجزين، إلى اعتبار التصريح في حدّ ذاته استكمالا للمصرِّح نفسه،- وهو في هذا، قد استبق فنَّ المانيفِسْتْ في القرن العشرين. وكان يجهل عن عنادٍ، أنّ الامبراطوريّة والباباوية لم تتطوّرا اتّفاقًا، في النصف الغربيّ من الكرة الأرضيّة، ثمّ انبسطتا منذ خمسة قرون، مؤسّساتٍ اسْتقطابيّة محبوّةً بمجالات وظيفيّة تختصّ بها. ذلك أنّه بعد التنصيب الرسميّ للقاضي المتهيِّج في صائفة ١٣٤٧، لم يعد يوجد أيُّ شكّ في إيقانه من أنّه قد حقّق افتراضيًّا، في شخصه، إعادةَ توحيد أعلى وظيفتيْن للغرْب. ولوْلا ذا اليقان لما كان نادى بنفسه أمام أهل روما الهاذين، «مرشّحَ الرّوح القدُس»، مستأنفا في هذا شكلَ تفكير مبتذَل يعود إلى مذهب الملكوت الثالث للرّوح عند يوياخيم دي فلورْ.

ولو لم تُلهمْه استيهاماتُه عن روما القديمة والحديثة، سياسةً 'إيكاريّةً'، لما أقدمَ بلهجة آمرةٍ على استدعاء الأعظم من بين عظماء العالَم، البابا والإمبراطور والأمراء من كلّ ألوان الأُسَر الحاكمة، للتفاوض تحت رياستِه، في شأن دستور جديدٍ مشترَك وشامل للإمبراطوريّة والكنيسة معا،- وهو ما كان سيؤدّي بالطبع إلى توحيد إيطاليا نتاجا جانبيّا لإصلاحٍ للعالَم يُلقى على الورق بخطٍّ عبقريّة. أنّ رِينزي استطاع في مناسبتيْن الحصول على موافقة بيتْرارْك، فهذا ما يشهد على إشعاع السياسيّ غير المنتظَر. لقد رفض لقب «ملِك»، وفضّل بدلا منه، تعريفَ وظيفته بلقب «النائب المُدافع عن العامّة». ذلك أنّه لم يفُتْه أنّ أوغسطينوس كان في طريقه إلى الحكْم الفرديّ، قد استند إلى مؤسّسةِ المدافع عن الشعب اجتنابًا للقب 'الملك' المستكرَه عند أهالي روما.

لم ينقض وقتٌ طويلٌ حتّى اغترّ السياسيّ الروحيُّ المهتاجُ، بنجاحه: في حين كان يُعدّ أفكاره المشطّة في الإصلاح، كان قد تملّكه تضخّمٌ نفسيٌّ حثيثٌ دفعه إلى إخراج مشاهد مُسْرِفة عن شخصه. يروَى أنّه في أثناء شهر انتصاره، لم ينقطع عن جوْب شوارع روما في مواكبَ احتفاليّة. ولم تكن خَرْجاتُه غير شعيرة مفخّمة في تجديد الذات كما القضيّة القوميّةِ والكونيّة: ليس صدفة أنّه كان قبْل أن يُتوَّج أوغسطينوسا جديدا، قد استحمّ في الحوض التعميديّ للإمبراطور قُسْطنطينوسْ، داخلَ معْمَد لاتيرانِنْزيه، - وهذا مشهد أصليٌّ للحدث الذي أوّل خطأً في ما بعد، على أنّه «بعثُ القديم»[1].

كلّ ما أنجزه رِينزي بعد ذلك، دوما أمام الملأ، كان يدلّ على مواصلة إعادة مولِده بوسائل سياسيّة-رمزيّة: مذّاك كان يجسّد روما وإيطاليا والإمبراطوريّةَ مجتمعةً في شخص واحد متوَّج بستّة أكاليل كان كلّ إكليل منها يشير على رأسه إلى وعدٍ مخصوصٍ بالبرَكة والخلاص. فكان يحلو له أن تُسند إليه ألقابٌ تمجيديّةٌ من مثل «صديق كوكب الأرض» أو «محرِّر الوطن». وكان ذكاؤه التأمّليُّ قد جعله يحرص على أن يلقَّب في آنٍ بصفتيْن إمبراطوريّتيْن، الحاسِم والرحيم، حيث لم يفُتْ معاصريه أن يدركوا التلميح إلى لقب القيصر القديم، ولقب البابا الذي يقيم بأفينيون.

بعد ذلك، لم يُثْنِ هذا كلُّه كليمون السادس (١٢٩١-١٣٥٢) صاحبَ عرش القدّيس بطرس المسْتَتِرَ بجنوب فرنسا، عن الإلقاء

(١) كونراد بورداخ، الإصلاح والإنسانويّة والنهضة. محاضرتان في أسس الثقافة واللغة الفنّية الحديثتيْن، دارمشتات ١٩٧٨، ص. ١٠٨ وما بعدها. في محاضرته الثانية يشدّد بورداخ بخاصّة على أنّ مفهوم 'ريناشيتا' [الولادة من جديد] من دانته إلى بِترارْك، لم يكن يتضمّن التمسّك بالقدَامة وحسب، بل أيضا تجدُّدَ الوجود بمعنى تغيّر الرؤية عند بولسْ وأوغسطينوس.

برينزي بعد أن كان قد سانده في طور أوّل، في غياهب سجن قصر البابوات ليحكم عليه بالإعدام باعتباره هَرْطوقًا. ووحدها الوفاة الفجئيّة للبابا في ديسمبر ١٣٥٢، خلّصتْه من هذه الوضعيّة: في صائفة ١٣٥٤، أذِن خلَفُ كليمون، إينوسِنْس السادس (بابا من ١٣٥٢ إلى ١٣٦٢) بأن يغادر أفينيون، السياسيُّ الذي كان قد فقد جاذبيّته مع أنّه لم يزلْ فعّالا، وبعثه ملقّبا بسيناتور، إلى روما الّتي ما انفكّت تنخرُها نزاعاتُ النبلاء، ليستكشف إمكاناتِ عودة العرش المقدَّس إلىٰ الحاضرة. لقد أعوَزت الواقعيّةُ البابا الجديدَ حين وثق في المهارة الديبلوماسيّة للكاردينال ألْبرونوزْ (١٣١٠-١٣٦٧) أصيلِ إسبانيا، الذي عيّنَه نائبا أسقفيًّا عامّا بإيطاليا، واعتقد أنّه يستطيع أن يراقب رِينزي في روما ويحولَ دون فتنةٍ شعبويّةٍ أخرى.

لكن سرعان ما أخذ رِينزي وقد انتشى ببخْته الثاني هذا، يبحث من جديد، عن تهليل الجمهور، ويسعى إلى إعادة انتصاراتِه. وبعد أن أوهمه استقبال الحشْد النسَّاءِ الحماسيُّ، تجاوز منذ الأيّام الأولى، الحدودَ كلَّها، من حيث فرض على أهالي روما الّذين كان يظنّ أنّهم موالون له، ترفيعا مفضوحا للضرائب، وتمادى في التأبُّه المثير والقسوةِ المتعجرفة، فخسر تعاطف أتباعه في وقت قصير. وبعد أسابيع من إعادة تنصيبه، تعرّف حرَفيّون حانقون إلى السيناتور البائس وهو يحاول الهروبَ مقنَّعا، من الكابيتول، فنُكّل به وسُحل في الشوارع وشُنق عِكاسا من ساقيْه، بشكل مُشين[1]. ويروى أنّ كتلة بدنه المنتفخةَ شحما كانت تذكّر بنصف بقرة بلا أحشاء. أمّا قتلُ رينزي بطعناتِ خناجر جمْع من المعجبين كانت قد خابت آمالُهم فاستوْلوا بشكل مسرحيّ، على لعبة

(١) ويبدو أنّ هذا الطقْس قد أعيدت مشهدَتُه في أفريل ١٩٤٥، عندما شُنق بنيتو موسّوليني وبعض من أشياعه، أمام بيزّالِه لوريتو في ميلانو.

التاريخ ليتصرّفوا مثل أخلافٍ متصنّعين لقتلةِ يوليوس قيصر، فكان يقدّم للعصور اللاحقة، رمزا على الوشيجة بين الشعبويّةِ الفاشِرة وبين أشنع أشكال العنف. مرّةً أخرى، تستدعي هاويةٌ هاويةً أخرى، ولامشروعيّةٌ لامشروعيّةً لاحقة.

لم تُثر حالةُ رِينزي أيّ شيء يمكن أن تنتُج عنه سُنّة أو تقليد. ذلك أنّ آثار الشواش التي تسبّب فيها طُمرت في تنويعاتٍ دارجةٍ في تلك البقاع، لوضعيّاتٍ ملتبسة. وفي نظر أوروبّا، بقيت روما لعدّة قرون، مسقطَ رأسِ انعدام قابليّة الحكم السياسيّ. فسياسيُّ الفنطاسيا الذي لم يعمّر طويلا، لم يؤسّس مدرسةً اتباع ولا مذهبا يمكن الاستشهاد به. ولقد اسْتغرق الأمر حواليْ الخمسةَ قرون حتّى تضع كوكبةُ البعْث في أوروبّا، زمرةً من الإيديولوجيّين الرومنطيقيّين الّذين أحيوا بواسطة إعادة التفعيل الاستطيقيّ، ذكرى سياسيّ-الرّوح هذا وفشله «التراجيديّ».

من بين هؤلاء المصلحين المفعَمين خيالا، رِشاردْ فاغنر الشابّ (١٨١٣-١٨٨٣) هو الذي شهد نجاحا باهرا حين قدّم تحت تأثير رواية بولْوِرْ-لِتّون التي ذاع صيتُها(*)، في أوّل عرْضٍ على مسرح درسْدِنْ في أكتوبر ١٨٤٢، أوبراهُ «رِينزي، آخِرُ أرْطَبون»، استحضارا للموتى مشحونا بروح العصر. في أثناء عمله على تاريخ أرطبون النهضة، ما كان قد استهوى الملحّنَ الشابّ ذا السبعة والعشرين عاما الذي كان يتصوّر نفسَه «ثوريّا» نَشابيّا، كان يكمن في اللامسؤوليّة العبقريّة التي تبرّر كلّ شيء وتنادي بالكلّي الأكبر، وكان قد أقدم بطله المسرحيُّ على اعْتمادها تحديّا «السلُطاتِ ما هو قائمٌ»،- مستبِقا في هذا بشكل لافتٍ، ما سيحتفي به كبار وصغارُ لاعبي الأزمنة المقبلة كلٌّ على مسرحه، باسْم الثورة والاستقلال والتقدّم الديمقراطيّ. ههنا حُوّل مضمونُ المبدإ

(*) صدرت في ١٨٣٣، ونُقلت إلى الألمانيّة في السنة الموالية).

الرئيس لديناميّة الحضارة إلى مبدإ استطيقيٍّ: من يرغب في السير بالبشريّة على طريق التقدّم من خلال تحرير طاقات خلاّقةٍ، عليه أن يتحمّل عبء آثار جانبيّة لا تعدّ ولا تُحصى.

لقد استقرأ فاغنر في شخص رِينْزي، أحدَ الطباع المفاتيح في القرنين التاسع عشر والعشرين: ذلك أنّه رسم بلا أدنى مسافة، المجازِف السياسيَّ الذي كان قد تخلّص من واجب امتحان الواقع، ليستمتعَ في انتشاءٍ بسلطان لا ينصرم، بركوب موجةِ المناسَبة السانحة. لقد تحقّقت لأوّل مرّة، في شخص هذا الرومانيّ المتحمّس، شميلةُ السياسة والإخراج المسرحيّ. ذلك أنّ رِينزي اختار من حيث سبَق إلى الموقف الوضْعِيَّانيِّ، في أثناء أشهُره الذُرى، الهروبَ الدائم إلى الأمام، ليركب «التيّارَ» ويركنَ إليه لأطول وقت ممكن. فكان في أيّام سُلطانه المكين، يستمتع بحالة الاستثناء التي سنّها بنفسه، من حيث كان يضارب بلا انقطاع، في أنّ جدارَ الواقع الفعليّ سيتقهْقر في حركةٍ تتزامن مع سرعة هروبه قُدّامًا.

ما وطّأ له فاغنر في أثره المبكّر المشحون مفاعيلَ، هو الدمجُ التامّ بين سياسة العبقريّة وبين الشعبويّة، - وفي هذا قد استبق سِيَر الكثيرين من المستبدّين-المحرِّرين منذ القرن التاسع عشر إلى أيّام الناس هذه. فكان قد جسّد مسبّقا، من خلال بطله المسرحيّ الذي يبدو أنّه بعيد عن العالَم، قائمةً طويلةً من الفاعلين عيْنيًّا، تمتدّ من لينينْ وموسّوليني وستالين وهتلر وماو تسي-تونغ إلى [خوانْ] بيرونْ وعبد الناصر وبولْ بوتْ وكابيلا ودوفالْيِيه وعيدي أمين وصدّام حسين وبنْ علي، وما لا يُحصى من الكاريسْموقراطيّين الآخرين الذين حُكم عليهم بالفشل، - كما لو أنّ الحداثة السياسيّة كانت مؤسّسةَ علوم مسرحيّةٍ لم تزَل تُنتج أجيالا جديدة من الّذين يحذقون بالتمام صنعَ الكوارث.

لقد كشف الشاعر الميثيُّ بكيفيّة اسْتكشافيّةٍ، على مسرح درسْدِنْ،

النمط الإجرائيّ للتناول الشعبويّ للسياسة: نجاحات الطائشين من بين محرّري الشعب، إنّما تقوم منذ القِدم، على تهذيب القدرة التي لا تُكتسَب إلاّ جزئيًّا، على استدعاءِ أظلم عاملٍ في السياسة الحديثة للجماهير، بواسطة وعودٍ مضلّلةٍ: أعني ولعَ البائسين سرّا، بالهلاك والانهيار المُمَشْهَدَيْن.

أنّ أدولْف هتلرْ كان يُكنّ ميلا شديدا إلى الأوبرا التي شقّ بها فاغنرْ طريقَ الشُّهرة، فهذا كان ينتمي إلى الأسرار الشائعة في الحياة اليوميّة للـ«رايشْ الثالث»، - وكثير من المعاصرين كانوا قد اعتبروا مفتَتَحَ رِيِنْزي، النشيد القوميّ غيرَ الرسميّ للدولة القوميّة-الاشتراكيّة. لقد أبان المؤرّخون تفصيلاتٍ تتعلّق بالعلاقة النوعيّة للفوهْرِرْ برِينزي، وتنعقد صورةً لمطابقةٍ ظلّت فعّالة طيلة مدّةِ المرتجِل شبه التراجيديّ وشبع النغِل الذي كان يعتلي سدّة الحكم. ولا يتنزّل فقط ضمن هذه الصورة، أنّ هتلر طلب أن تُهدى له في عيد ميلاده الخمسين، التوْليفة الموسيقيّةُ الأصليّة للأوبرا المرصودة لهذا الأرطبون، وهي وثيقةٌ كانت قبل ذلك ملكا خاصّا للُودفيغ الثاني أصيل بايِرْنْ. كان هتلر طيلة مدّته، يتذكّر عرضا لرينزي كان يقول إنّه قد شاهده في سنّ السادسة عشر، واقفا على أرضيّة المسرح البلديّ بلِنْتْسْ. ويروَى أنّه كان قد قال لفِنِفْريد فاغنر في لقاء معه في صيف ١٩٣٩: «في تلك الساعة، كان هذا كلُّه قد بدأ»، وما كان من الممكن أن يعني بهذا صعودَه السياسيّ الذي لم يبدأ قبل ١٩٢٠، وسط مؤامرات القاعات الخلْفيّة في مونشِنْ. كان قول هتلر يتعلّق ولا ريب، بأوّل تبلوُرٍ لأعراض مرضه الحلُميّ-السياسيّ. ذلك أنّه عند حضوره عرض الأوبرا المبكّرة لفاغنر، كان قد شهِد تمثيلا نموذجيًّا للصعود العظيم والمحتوم الذي انتهى بعد تجلٍّ قصير، إلى العزلة والهَلاك. في هذا الحدث كان هتلر الشابّ قد أدرك خطاطةً كان تحتّم عليه أن يقتنع بقابليّة تطبيقها على ما

يظنّ أنّها قضيّته الأخصّ. وأمّا الباقي فكان يعود إلى الجنون الذي ينتظر ملاقاةَ الواقع الفعليّ.[(١)]

على هذا الأساس، ليس مستبعَدا ترجيحُ أنّ هتلر كان في برلينه المحاصرةِ وقد تراءت له النهايةُ الوشيكة، قد استشهدَ بطريقة غير مباشرة، في حديثه مع الجنرال كارلْ هِلْبِرْتْ (١٨٨٨-١٩٤٧) باللعنة النهائيّة التي توجّه بها رِينْزِي إلى شعب روما: «تبّا، أ هذه روما؟ أيّتها البائسة، لا يليق بك هذا الاسم ... تفسّخي وتيبَّسي يا روما! كذلك يشاء شعبُك المنحطّ.» وحسَب شهادة الجنرال الذي زار هتلر في الحصِينة، كان تصريفه الشخصيُّ لهذا المقطع: «إذا خسر الشعب الألمانيّ الحربَ، بان أنّه ليس خليقًا بي.»

قد يكون من اللافت في هذا الوصْل، أنّه لا يمكن استنباطُ أسلوب هتلر الهالِك، من القطب التليدِ للميثولوجيّات الجرْمانيّة في أثر فاغنر. وسيجد بالأحرى، أنموذجَه في «إثم الشباب» لشيخ بايْرُويْتْ: ذلك أنّ خاتمة هذه الأوبرا الرومنطيقيّة-السياسيّة لا تعرض البتّةَ طامَّةً أسطوريّةً كونيّةً تجرّ عن دافع لا يُسبر، الآلهةَ والبشرَ جميعا، إلى الهاوية. ذلك أنّ نهاية رينزي في الكابِتول المحترقة، موقوفةٌ على اللبس الذي لا يُنسَخ بين السياسيّ-الفنّان وبين الجمهور الذي لم يجد في غباوته المضطربة والجاحدة والمتعطّشة للإنتقام، أفضل من التمرّد بالقتل والهُزْء، على العظمة المزوَّقة لقائده المحرِّر.

ما قد يكون هتلر تعلّمه من فاغنر، ليس الاستحالة الكونيّةَ لاجْتناب غسَق الآلهة، بل هو الوجوبُ السيكو-دراميُّ لغسق الفنّانين.

---

(١) يرِد وصف مفصَّل لأمسية رِينزِي في نوفمبر ١٩٠٦، عند أوغوستْ كوبِيْتْسيكْ، **أدولف هتلر. صديق الطفولة**، فراتس ١٩٥٣، ص. ١٣٣ وما بعدها. أنظر أيضا: بريغيتْ هامانْ، **فيِنّا هتلر. سنواتُ تعلّم ديكتاتورٍ**، مونشن ١٩٩٨، ص. ٣٩ وما بعدها.

إذ في هذا، يوجد تعبير عن استشعار مشحونٍ بالجبْريّة، بأنّ الفنّان المحدَث «بخاصّة»، منتِجَ الأحداث من دون أثر موضوعيّ، رهطَ الممثّل المسرحيّ الوصوليّ، الفنّانَ المخيِّل والخبيرَ بالمفاعيل السوسيو-سيكولوجيّة المخصوصة، سيهجُره المعجبون به في نهاية المطاف.[1] ومن ثمّ، سيكمن مغزى خاتمة الأوبرا التي استُبْطنتْ في أشدّ لحظات الشباب حساسيّةً، في إعادة تفعيل ذلك الشعور عند المولع بهذه الأوبرا، في حصينته المحاصرة في برلين. وبالنظر إلى النهاية القريبة، سيكون قد استعاد من جديد، سلاقَتَه في شكلٍ قناعة مريرة ولكنّها مُرضيةٌ، بأنّ كلّ امرئ سيرغب بقطع النظر عن البدايات البائسة، وفي نهاية يوم من أيّامه، في أن يُعتبر من بين الكبار الّذين يكونون مدينينَ لأنفسهم كما للخلَف، بهلاكٍ مَهيب.

٥. ميْزٌ خلاّقٌ: الشرعيُّ واللّاشرعيّ في لوحةٍ ثُلاثيّةٍ بعينها

الإسكندر الأكبر وكولا دي رينْزي: هذان الاسمان المدويّان يشهدان على نزعة تعود إلى السياسة وديناميّة الثقافة، وأثبتت في أوروبّا منذ صدر العصر الوسيط ومطلع العصر قبل الحديث، الجمعَ بين النَّسب الشاذّ وبين المصير الفريد، - على الأقلّ، في مستوى المخيّلات والتطلّعات.

لكن، حتّى التلميحات الأكثر إيحاءً لا يمكن أن تقدّم إلاّ حدوسات غيرَ تامّة عن الانتشار الوبائيّ للدوافع النغوليّة في المنظومة

---

(١) يمكن أن تُترجَم هذه المعاينةُ، بلا مزيدِ تفصيلٍ، إلى سؤالٍ لماذا لم يحدث بعدُ مثل هذا الهجْر في ما يخصّ دوشونْ ووَارول، صانعيْ المفاعيل بلا منازع في القرن العشرين، مع أنّ لهما وزنا فنّيا طفيفا، وفي أثرهما وهَنًا بيّنا.

البيئيّة لأشكال النقْل الثقافيّة، في أوروبّا القديمة والجديدة بين العصر الوسيط والأزمنة الحديثة، طالما أنّها تستند إلى حالات فرديّة معزولة. لذلك، ما زلنا لا نستطيع إلى اليوم، تحصيلَ أكثر من تلْويحاتٍ مؤقّتة في مجال دراسات السلالة الذي يكاد لم تطأْه قَدم[1]. ومن ثمّ، سلسلةُ حواليْ عشرين تحوّلا للأجيال ما بين ١٤٠٠ و٢٠٠٠، كان قد تحقّق فيها التحديثُ النِسابيّ الأوروبيّ ، تبقى بالنسبة إلى البحث، وحَدٌّ إشعار آخرَ، أرضا مجهولة؛ بل إنّها لم تكوّن قطّ «ثيمةً» رسميّةً للإستشكاف السيكو-سياسيّ، على الرغم من أهميّة الموضوع وانفجاريّته المتفاقمة.

عشرون تحوّلا جيليًّا أو أكثر بقليل: هذا يتضمّن هوّةَ انفصالٍ يفكّك بالقوّة، كلَّ شيء، ويمكن في غالب الأحيان أن تنتفح أيضا على طريق الأحوال الراهنة. بقي أنّه غالبا ما يتعيّن أيضا حشدُ الممكن والضروريّ للمحافظة أو لاسْتعادة الظاهر الثمين للاتّصال والاستمراريّة، الذي من دونه لم يكن من الممكن في عالَم الأمس، أن تنموَ أيُّ فكرةٍ في المشروعيّة والاسْتخلاف المنظَّم.

ما يعنيه «التحديثُ النِسابيّ» يلخّص واقعةً تتعلّق بتاريخ الحضارة، أعني أنّ الفرْق بين أخلاف مشروعين وبين آخرين غير مشروعين، الذي كان يعيّن الثقافةَ إلى حدود مئة عام خلت، وغالبا ما نخرتْه أشكالُ الزّيغان، كان قد عُلّق في أثناء القرن العشرين بواسطة سياسة راديكاليّة في مضادّة الميْز. أمّا الإلغاء المتنامي للفوارق النّسابيّة في الدساتير الحديثة للدولة كما في متون قانون الأسرة، فقد أفضى إلى هذه النتيجة

(١) وللأسباب نفسها لا يمكن منهجيًّا، إلّا بشكل مؤقّت، إجراء تمييز صارم بين الأبعاد التي تعود إلى التاريخ الاجتماعيّ، وتاريخ القوانين، وتاريخ الأفكار وتاريخ الأدب، في ما يتعلّق بغرض الخلَف غير المشروع، وإعادة تركيبه ضمن تحليلاتٍ اختصاصات متداخلة.

التي هي حتميّة بقدر ما هي مشحونة بالمخاطر من المنظور السوسيو- سيكولوجيّ: مذّاك، يجب أن يُتحقَّق في فوارق المكانة بين الأفراد والمجموعات، في سياق منافسة دائمة ومعمَّمة، بأثمانِ كبتٍ ما تنفكّ ترتفع، وبمخاطر تثبيطٍ ما تنفكّ تتزايد.

يكوّن هذا واقعةً حادثةً ما زالت لم تدرَك بعدُ وبالتالي تكاد لا تُفهم بما هي كذلك، أعني تلك التي لا يمكن الحسم مؤقّتا في ما إذا كانت تستجيب لشروط التقويم السيكو-سياسيّة للحضارة على المدى البعيد. ذلك أنّ مناهضةَ الفوارق الوراثيّة تؤدّي إلى تنافس دائم على أفضل المواقع بين مترشّحين جُدد يُفترض أنّ لهم حظوظا متساوية، وهذا تنافسٌ يُنتج بالضرورة ما لا يُحصى من الخاسرين. هو ذا ما يمكن أن يفسّر من منظورٍ سوسيو-سيكولوجيّ، مفارقةَ المفعولِ الذي يُلزم المجتمعات الحديثةَ بمكافحة التنغُّص المزمِن لمزاجها الأساسيّ، مع أنّها تتوفّر على أسباب رخاء لا نظير لها تاريخيًّا، وإعادة توزيعٍ كثيفة، ومعدَّلِ حياة ما ينفكّ يرتفع.

يتحقّق في أوروبّا قرونِ الانتقال من العصر الوسيط إلى الحداثة، مسارٌ سيكوسياسيٌّ يمكن توصيفه بالتماثل مع التحوّلات الحادِثة في الحقبة نفسها، في المجال الاقتصاديّ، بأنّه تراكمٌ أصليٌّ لذاتيّةٍ منشقّة، مزيِّغةٍ، تنزع إلى التمرّد،- وربّما يكون هذا طورا أساسيّا لذاتيّة بلا أوصاف ولا ألقاب.

في أثناء هذه الحقبة، تصير ظاهرةُ العيال المرعبين هوسًا مُزمنا. ومذّاك، يتدفّق أنجالُ الفجوة في كلّ مكان، من الأرض،- فهُم سُلاّنٌ لا يقدرون تارةً ولا يريدون طورا، الانخراط في سلالة تنحدر من الآباء تقلّ أو تزيد استشكالا، ويحرّكهم في هذا، أنّه قد صار بيّنا في نظرهم، امتناعُ الدخول في «حياة اجتماعيّة» بصفتهم نسَخا وفيَّةً لوالدِيهم.

كذلك تقدّم رسالةُ كافكا إلى الأب (كتبت في نوفمبر ١٩١٩ ونُشرت في ١٩٥٢) بكيفيّةٍ لا نظيرَ لها، في دقائقها وتشدُّدها وقوّة ذاكرتها وميلها إلى المؤالفة، أكثرَ من محَلٍّ شهادة على خلاف عرضيّ بين الآباء والأبناء. فهي نُصبٌ لخطر الانحراف الذي يُحدق بشكل مُزمن، بأسَر الأزمنة الحديثة، سواء كانت يهوديّةً أو مسيحيّة أو عَلمانيّة. ويتبدّى من منزعها السجاليّ كما من نزوعها إلى إصلاح ذات البيْن، أنّه ليس نادرا أنّ عملَ الذريّة النفسيَّ على التوضيح هو الذي يتخطّى الفجوةَ بين الأجيال بواسطة حركات تنمّ عن الودّ واللطف. ومن الوارد أنّه ليس «عناءُ الحِداد» هو الذي كان له وزنٌ في تجاوز الفواصل بين الأجيال عند المحدَثين، بقدر ما هو القدرةُ على جَهْد الصفْح. أوَ لم يكن القرن العشرون من ثمّ، عصرَ التحليل النفسانيّ، لأنّه أدخل مع اختراع «العلاج النفسانيّ» نظاما جديدا للعلاقات بين الذريّة المرعبين والآباء الذي لا يقلّون عنهم إرعابا؟ أوَ لم يكن زيغموند فرويْد من بين الّذين أوّلوا واستغلّوا هذا الطابَع المُرعِب، ذاك الذي فلَح أكثر من غيره، من حيث أدرجه بواسطة مفهوم «العُصاب»، ضمن مونولوج الثقافة البرجوازيّة؟ أ لمْ يُجْلِ فرويد عن أيّ وجهِ حقٍّ كان، الجزء الأكبرَ لهذا المُرعب عند الأطفال، حين زوّدَهم بعد التخلّي عن «نظريّة الإغواء»، بحياة غريزيّة ذاتِ طابَع مُرعب مقبول؟

لقد حرّك هذا الطورَ المحيِّرَ كما الجذّاب، دافعٌ وحيدٌ انتشر بين الطبقات الاجتماعيّة كلّها، وكان بالنسبة إلى المعنِيّين، ممّا لا رادَّ له وجوديًّا: في كلّ مكان وكلّ لحظ عيْن، يتعلّق الأمر في عصر التطلّعاتِ المتزايدة، بأشكال إبطالِ مشروعيّةِ «ما هو قائمٌ»، عبر اعتراضاتِ المحرومين من حقوقهم والذين تُعوزُهم المشروعيّةُ، اعتراضاتٍ تُقدَّم بشكل ظاهر أو تتفعّل في الخفاء،- سواء كانت اعتراضاتِ الذين

يحملون شيْنَ نسَب أو ضحايا انتقاصٍ في المكانة أو الّذين يتوارثون غمطَهم حقوقهم. فكلّما فتحنا كتابَ الحداثة المتمرّدة والنّغِلة، اصطدمْنا على نحوٍ مطّردٍ، بمجرمين فقدوا شرفَهم أو لم يُعترف به قطّ.

إنّها دوما أشكالُ إجحاف وانتقاصٍ متوارَثةٌ هي التي كانت قد أثارت عند ضحاياها، المقارنةَ المباشرة مع الّذين كانوا أفضلَ مكانةً، وردَّ فعلٍ رفضٍ للوضعيّة القائمة ولمفترَضاتها ضمن المنظومة المعياريّة لل«مجتمع». ويجوز للمرء أن يعاين أنّه تقريبًا كلُّ ما سيظهر في أوروبّا ما بعد الوسيطة والحديثة، طاقاتٍ مضادّةً للاستسلام مدارُها التطلّع والتمرّد والثورة الاجتماعيّة والنزوع إلى المستقبليّة واليوطوبيا، - منذ تمرّد المزارعين في القرن الرابع عشر إلى انبثاق ثقافة الجماهير في القرن العشرين، مرورا بصراع الطبقات في القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر، إنّما تكمنُ أصوله السيكوديناميّةُ كما نماذجُ خطابه وفعله، في حركاتٍ نقد مشروعيّةِ طور الانتقال من العصر الوسيط إلى الأزمنة الحديثة.

ونعثر لأوّل مرّة داخل الغبش الذي يطغى بين الحِقب، على أشكال نوعيّةٍ للتفكير والفعل «التفكيكيّة» يستخدمها الّذين تُعوزهم المشروعيّةُ والمهمَّشون والمجحَفون من كلّ الأطياف، ليتمرّدوا على ما يُعيقهم. فتراهُم يُطلقون العِنان لطاقاتِ الانشقاق من حيث يضعون سرّا أو جهارا، موضع سؤالٍ، الأحوال الثقافيّة-القانونيّةَ والسياسيّةَ-الدستوريّةَ التي كان تقهْقُرُهم قد نتج عنها. أوَ لا تعدو الحداثة كونَها من هذا المنظور، الحقبةَ التي صار فيها توارثُ أشكال الإجحاف والضيْم موضوعا لصراعات مفتوحة؟

إذا كانت الشوْكةُ الجديدةُ التي أثارت على صعيد حميميٍّ، الانشقاقَ والتزييغَ والمناهضةَ، مغروزةً في لحم الذاتِ المكبوتة، فليس يعود هذا بعامّة، إلى «الأحوال الاجتماعيّة» التي هي دائما، بكيفيّة أو

بأخرى، ممّا لا يُغني عن غيره. وليس يعود هذا إلى «العالَم» الذي نحتكّ به وسيتعيّن تغييرُه، بل يعود إلى القواعد العيْنيّة التي تسُنّ المسافات المعيشة وأشكالَ المراتبيّة والميْز. ذلك أنّه بالنسبة إلى الذين من السهل عندهم أن ينفعلوا ميتافيزيقيًّا، وفي نظر المفرِطين في الحساسيّة، الّذين يعتقدون أنّ أقلَّ ما يتعيّن عليهم هو رفضُ «ما هو قائمٌ» بما هو كذلك، كانت السبُل المُلغزة إلى الغيْر المطلق، مفتوحةً منذ صدر العصر الوسيط[1]. أمّا بعد مطلع الأزمنة الحديثة، فإنّ النفوس البرجوازيّة المتنزِّهةَ هي التي تفضّل سَلْكَ تلك الدروب التي عُبِّدت طرُقا وارفةَ الظلال، - حيث يغدو التوحيدُ على طريقة بيدرْمايِرْ والتزهّد والتوتّرُ العصبيّ، روتينا دارجا. وإلى اليوم أيضا، يستخدم الفنّانون غيرُ المتسيِّسون تلك المَماشي في سبيلِ سياحاتِهم إلى محَلّ آخرَ لطيف.

ومع ذلك، إذا كانت الشوْكةُ الدافعةُ راهنا، تتَغرَّز في لحم الفاعلين الأعيان، فإنّه على أساسِ أشكال ضيْم وإجحاف نوعيّةٍ لا يشعر بها إلاّ الذي حُرم من الإرث وهو يواجه الإرثَ، ومَن لم يُجَز له أيُّ شيء وهو يواجه ما هو جائزٌ، ومَن استُبعِدَ فنُبِذَ وهو يواجه أحسرَ فضاءِ مقارنةٍ مع المقبولين.

أمّا خطاطةُ الميْز الخلاّق التي كان التحليل الهيغليُّ للصراعات من أجل الاعتراف، قد أدركها بكيفيّة غامضةٍ، وإن أساء فهمَها في نهاية المطاف، فنعثر عليها متبَلْرةً في أعلى درجات نضجها، في كثير من المسرحيّات الدراميّة الإليزَبياتيّة التي تتناول النغولةَ، ويُعمّرها أبطالُ اللاّمشروعيّة وأوغادُها ومرتجلُوها[2]. ما نسمّيه في الأقوال الراهنة،

---

(١) أنظر: ص. ٣٤٦-٣٧٥ من هذا الكتاب.

(٢) في خصوص هذا الطور الفيْصل، يشير أليسون ليندسِيْ في مصنَّفه الذي كثيرا ما يُستشهَد به، السلطة اللامشروعة، ص. ٢٥٣-٢٥٧، إلى ما يفوق السبعين

مُساواتيّةً، من السهل أن يُتعرّف إليه اسْتعاديًا، باعتباره هجومَ النغال وحمّالين آخرين لأشكال ضيْم وراثيّة، ضدّ منظومة الأمْياز القائمة التي يوطّدها القانون. ومَن يُنصت إلى عبارة «المساواة في الحقوق»، سيُعاين خوْرسَ الاضطغان والمرارة. ذلك أنّنا نكاد نتأوّل دوما، الإلزام بالمساواة باعتباره مبدأ الخفضِ المشترَك إلى الأحوال الدُنيا لأولى مَراتب الحياة الاجتماعيّة، في حين ظلّت ديناميّةُ الأحداثِ الرافعةُ معتَّما عليها. ونكاد لم نفهم قطّ، لا القانونيّون منّا ولا السّاسة بخاصّة، أنّه من منظور ديناميّةِ الثقافة، لا معنى لل«مساواة»، بقطع النظر عن مكوّناتها القانونيّة الضروريّة، إلاّ بما هي مقولةٌ أرستقراطيّةٌ أو أهْلُقراطيّة: لكلّ امرأة وكلّ رجلٍ الحقُّ في أن ينتميا إلى الأفضلِين. فالمساواة تعني أنّه لا يجوز أن يُنكَر امتيازُ أيّ كائن بشريّ، في أن يُذهل نفسَه والمحيطين به، بحركاتٍ وفِعالٍ سخيّة.

منذ عصر الحروب الدينيّة، تنتقل خطاطةُ النُغولة إلى الدائرة السياسيّة: ومن ثمّ تتأسّس ملمحًا من بعد ملمَحٍ، جماعاتٌ من رهْطٍ جديد، قادرةٌ على صنع التاريخ، تعادل الشعوبَ من دون أن تكون شعوبا، وتتدخّل في لعبة مجموعات السلطة المتشكّلةِ، من باب المطالبة بالحقوق والمساواة. لكن، على أساس الاختزال القانونيّ للعبارة، غالبا ما اعتبر مفهوم «نغِل» بكثير من العناد، قضيّةَ الفرديّ وولادته عن تعاملات السرير غير المشروع، - وهو ما يفسّر أنّنا لم نستطعْ أو لم نُرد على مرّ أكثر من قرنيْن، إدراكَ ظهور جماعات نغِلة، مع أنّ الّذين تُعوزهم المشروعيّة وقد تكوّنوا مجموعاتٍ، كانوا حين

مسرحيّةً تؤدّي فيها شخصيّاتُ نغال دورا مّا: من شقاء أرثر لتوماس هوغس (١٥٨٨) إلى النّغِل. مأساة، (١٦٥٢) بريشة مجهول ربّما هو كوسمو مانوشِه.

يمرّون إلى الهجوم المضادّ حاملين في غالب الأحيان، لواءَ الحقّ الطبيعيّ، ينتمون إلى أبرز توْقيعات الأزمنة الحديثة.

لقد تبيّن أن أنجحَ حركة في هذا المضمار، كانت تأسيس الولايات المتّحدة الأمريكيّة التي هي مدينةٌ بتوطيد استقلالها المعلَن في ١٧٧٦، للاسْتماتة في الكفاح قصدَ إبطال الاستعمار، انتهى إلى إبرام معاهدة السلام بباريس في ١٧٨٣. ذلك أنّ تقويمَ الولايات المتّحدة الأمريكيّة الذي كانت نغوليّتُه بيّنةً بنفسها من البداية ولم تُنكَر أبدا بعد ذلك، يمكن أن يكون إحدى العلل في أنّه يوجد إلى اليوم في هذا البلد، وبخاصّة في أوساطه الأكاديميّة التي يحرّكها التعدّد الثقافيّ ويُربكها تكثّرُ التطلّعات، حسٌّ رفيعٌ وأحيانا، غريبٌ، بمشكلاتِ ما بعد الكولونياليّة في الثقافات الأخرى. وهو يتضمّن الميلَ إلى سوء تأويل أخلَفِ أشكال انبثاثِ الدّعاويّات الما بعد كولونياليّة باعتبارها تمهيدا لأشكال التحرّر.(١)

وفضلا عن ذلك، كان قد تكوّن في وسط القرن التاسع عشر بأوروبّا، بالتماثل مع الّذين فرّوا وهاجروا عبر الأطلسيّ، الشكلُ الاصطناعيّ السياسيّ-الدراماتورجيُّ للبروليتاريا. كان قادتُها المحليّون كما المتحدّثون باسمها العالَميّون يستحضرونها بصفتها جماعة نبيلة من النغال ليس من همّها أن تهاجر، بل أن تقوم بالثورة حيث توجد، أي بضربٍ من الهجرة إلى المستقبل تُنتجها من صُلبها. وكان مرشدوها المثقّفون ينتظرون منها وجوبَ أن تستخلص نتيجةَ ما يُتعنّى يوميّا حرمانا من الإرث والحقوق: فلا بدّ من القضاء ثوريًّا، على «ما هو واقعُ حالٍ قائمٌ». كان على الجمْع-النّغِل الذي تكتّل تحت اسم «العمّال» لكأنّه شعبٌ أمريكيٌّ بقي حيث هو، أنْ يُعرض عن أسياد المصانع الأوربيّين، لكي لا نتحدّث عن بقايا النظام الإقطاعيّ، وأن يتشكّل سيّدا ومالكا

(١) عن نغوليّة المشروع الأمريكيّ، أنظر: ص. ٤٤٤-٤٥٥ من هذا الكتاب.

حقيقيًّا للعالَم. وليس الهروب إلى الضفّة الأخرى من الأطلسيّ هو الذي يحدّد وجهةَ هؤلاء المستعدّين للسفر: فالمنتظَرُ هو تغلْغلٌ على عيْن المكان، في حرّيات لم تُستَشعَر بعدُ، أيّ في الزمن التاريخيّ الذي يؤوَّل سياسيّا، على أنّه مستقبَل محرِّر. ذلك أنّ ما كانه الأطلسيُّ بالنسبة إلى الّذين فرّوا، هو بالنسبة إلى الّذين لم يغادروا، زمنُ التقدّم: لتعبرْه، وستبلغ عالَما جديدا. لو نظرنا إلى نتائج المجهودات المبذولة على جانبيْ الأطلسيّ، طيلة المئة والخمسين عاما الأخيرة، مَن ذا الذي سيُنكر أنّ الأمريكان والبروليتاريا في تعقّبهم للسعادة هروبا من الماضي، يتساوون تقريبا، مع أسبقيّة طفيفةٍ للجانب الأوروبيّ؟

وختاما، لا يجب أن نغفل عن المنظومة الفنّيّة للحداثة، إلى أيّ مدى تقدّم هي أيضا، ملامح مركَّبِ جمعِ نغِلٍ. ذلك أنّه قد نتج مع مطلع القرن العشرين، عن تمرّد هامشيّين على الإنتاج «الأكاديميّ» للآثار الفنّيّة الذي يُزعم أنّه ذو سلطان، ثمّ تطوّر بعد ذلك عبر شلاّل من الانفصالات والقطائع مع ما يسبقه دوما مباشرةً، ليتحوّل إلى صناعة الانشقاق الإلزاميّ، حدّ أنّ عددا غير يسير من الفنّانين كانوا قد انشقّوا عن إكراه الانشقاق. وتتبدّى خاصّيةُ سوق الفنّ الما بعد كلاسيكيّ، في أنّه جعل من النُغوليّة قاعدةً ظاهرةً للُعْباته اللاحقة. فكما كان الشعار الساري لردح من الزمن، في مجال اللعبات الاستراتيجيّة بالنسبة إلى مديري أعمال المؤسّسات: «وحدهم أشباهُ الهُذانيّين هم الباقون»، يمكن أن نفترض في المنظومة المحيَّنة للفنّ المعَوْلَم، أنّهم وحدهم النغال يبلغون الشوْطَ التالي. فهم يكوّنون غالبيّة الفنّانين الّذين فرّوا من تاريخ صناعتهم، ولن يكونوا مستعدّين لفسْر العلاقة القائمة في نتاجاتهم، بين الحرمان من الإرث وبين الإرث.

مع بدايات أطول تمرّد، ترتسم لوحةٌ غامضةٌ ومتحرّكةٌ، نُسجت من

التباسات وشِطَطٍ مبرقَشة، وإذا نظرنا فيها عن كثبٍ، تترتّب لوحةً ثلاثيّةَ الدّرَفات:

على الرافدة الثلاثيّة لعلاقاتِ المشروعيّة في أوروبّا القديمة والأزمنة الحديثة، نجد في الرقعة الوسطى الواسعة،- ويوشك المرء أن يقول، طبقا لطبيعة الأشياء وخضوعا لوضْع الفنّ وقتئذ، أوجهَ واقع الحال القائم وحُللَه وشعاراتِه، التي تحدّد كلّ جيل راهن. يظهر ذوو المشروعيّة الأبديّون بزينةِ ألقابهم، في أبهى البورْتريهات، مباركين من الأعالي، يشرّع لهم وابلٌ من عباراتِ العالَم المحيط بهم وأخلافهم تبْجيلا لهم. فيمكثون ههناك، بصدور منشرحةٍ، على يقين من قيمتهم، وفي وضعيّة المتنفّجين المتأكدين شخصيّا من أسباب الخلود، مثْلَ تلك الفرْقة الغامضة من الأفظاظ التي تدفع دائما متملّيَ دوريّة الليل لرمبراندتْ إلى إعمال الفكر.

نرى نصبَ أعيننا في الجزء الأوسط الذي يفيض على جانبي اللوحة الثلاثيّة، مخلوقاتِ البيْنَ بيْن الّذين يقلّ أو يزيد فَلاحُهم في صفوف مسرح العالَم كلّها،- أبناءَ السرير الشرعيّ النبلاء، ورَثَةَ التركة الأبويّة ذوي الحسب والنّسب، الوُجهاءَ المعمَّدين والمثبَّتين والمشبَعين، الأعيانَ الرِصانَ والأشراف الفخورين مع أُسرِهم وجحْفلِ خدمِهم. ولا ننسيّنَ أولئك الذين ينتمون إلى الطبقة الثالثة ويرتدون زيَّ يوم الأحد، فهُمْ يُضفون منذ وقت طويل، أكبرَ قيمة على الأعراف والاستقامة والسُّمعة. ثمّ لنأخذ بعين الاعتبار، فضلا عن ذلك، أشخاص الأوساط السفلى المحبوّين بحضور البديهة، المجْنِحينَ الذين تكون لهم في بعض الأحيان مصائرُ يُضرب بها المثالُ، كلَّ أولئك المهرّجين اللبِقين والمساكين والمتسكّعين والفنّانين المترحّلين ونوابغ فنّ المحافظة على البقاء، الّذين تقول عنهم الصياغة السرْديّةُ إنّ والدِيهم «كانوا فقراء، ولكنّهم كانوا نُزَهاء».

لن نتحدّث عن ممثّلي الأوسط النِسابيّ هؤلاء، إلاّ بطريقة غير مباشرة. فهم يجسّدون زمرةً هي في جزءٍ متخيَّلةٌ، وفي جزء آخرَ، فعليّة، تتقايسُ بها مخلوقاتُ اليمين النِّسابيّ التي تتمهّل عجزًا، وغالبا ما ينزع الفاعلون ضمن اليسار النسابيّ، إلى الاستيلاء عليها بسخْط شديد.

أمّا على جناح اللوحة الثلاثيّة الأيمنِ الطافح هو أيضا، فنجد مجموعة يمكن أن نحوْصلها تحت عنوان «نغال بطوليّون»[1]. وهي تجنّد شخصيّات معْتزِمةً، فعّالةً ومتحفِّزةً جدّا، كانت قد تعرّفت في التحيّر الناتج عن النّسب المستشكِلِ، على بخْتٍ الاندفاع الداخليّ إلى اختراعٍ أعلى للذات، سواء كان هذا البخت متخيَّلا أو فعليًّا.

حين نتملّى مثل هذه الطِباع في وضعيّاتها النمطيّة، يبدو مشروعا التفكّرُ في أنّ بيكو دِلَّا ميراندولا (١٤٦٣-١٤٩٤) الذي كان هو نفسُه قد تيتّم في صباه ثمّ شبّ ابنَ أمّه، كان قد قدّم بالفعل، في مقالته الشهيرة في كرامة الانسان (التي صنّفها في ١٤٨٦ ونشرت بعد وفاته في ١٤٩٦)، أنثروبولوجيا هي على القطع نُغولُوجيّةٌ، دفاعا في جزء كبير منها، عن قضيّته وانتصارا لشخصه. في تُحفَةِ الخطابة العالِمة هذه التي تعود إلى مطلع الأزمنة الحديثة، يرسم الكاتب في المقام الأوّل، بورتريه الانسان بصفته «كائنا بلا صفاتٍ». فيرى فيه كائنَ النواقص أنطولوجيّا، الذي حوّل عوزَ انحسارِ تعيُّنه إلى فضيلةِ التعيين الذاتيّ. وكانت نظريّةُ الخلق الذاتيّ، بل التكوين الذاتيّ للإنسان، تقوم على تصوّر دارج في عصر بيكو، مفادُه أنّ مسرح العالَم كان يعمّرْه أكثر فأكثر، أفراد طموحون لا إرث ولا امتيازَ نسَب لهم. وكانوا جميعا

(١) أنظر: أليسون لندسي، السلطة اللّامشروعة، مرجع مذكور، ص. ١٧٠-٢١٢.

يعلمون أنّهم مقضيٌّ عليهم بارْتجال هويّتهم واستثمار مواهبهم بكيفيّة مكثّفة،- مستبِقين في هذا، أحوالا لم تزل تتوسّع بين القرنيْن السابع عشر والتاسع عشر، أعني «أشكال صعود البرجوازيّة»، ثمّ ختاما، تحديدَ «المعياريّة الجديدة» في القرن العشرين، من بين غيرهم، عند المنتمين إلى الطبقة الخلاقّة. وكان ريشارد رورتي في ١٩٩٨ (من دون الوقوف من منظور المناخ الثقافيّ، على الأبعاد الخطيرة للمنافسة الدائمة بين المستثمرين لذواتهم بلا مكانة مضمونة)، قد قال بشكل عارضٍ، في خصوص نمط عيش أولئك الأفراد، إنّنا، نحن أفراد الشطر الغربيّ الحديث، نميل على نطاق واسع، إلى أن «نرى» في أنفسنا «. . . الحيوان المرِن، الشِكّيلَ الذي يسوّي نفسَه بنفسه».[١]

كان بيكو قد استخدم عمليّةَ التحويل النمطيّة في الأزمنة الحديثة، التي بمقتضاها كانت تُمجَّد الحريّةُ اللاإراديّةُ للإنسان في استغلاله لذاته، بما هي امتيازٌ لا سابقَ له، بل بما هي ميتا-إمتيازُ الخلّاقين الّذين بلا إرث. في **المقالة**، يخاطب الربُّ في المقام الأوّل، آدمَ الذي هو في حِلّ من كلّ صفة محدّدة، ويدعوه إلى أن يصير فاعلا، أي نحّاتا ومبتدِعا وخلّاقا لهويّته. ومن حيث يضِنّ على المخلوق من بين المخلوقات، بصفات النوع التي تستفيد منها بقيّة الكائنات، فإنّه يخلع الصفةَ العليا التي خصّها به دون سواه، أعني الإبداعيّة،- بمعنى القدرة على إنشاء صفات أو طبائع جديدة. وعند الاقتضاء، يفترَض أنّ «الابداعيّةَ» ستتقرّر قدرةً على الارتقاء بصاحبها إلى أعالي شبهِ إلهيّة وإنْ بتلازُم مع مجازفةِ السقوط من جديد في الابتذال «البهيميّ».

تُتيح لنا أنثروبولوجيا ميراندولا استشعار ما سينتُج بوضوح عن النظريّات اللاحقة في الانسان بصفته كائنا ذا نواقصَ، من هِرْدِرْ

(١) ريشارد رورتي، **الحقيقة والتقدّم**، فرانكفورت على الماين، ١٩٩٨، ص. ٢٤٤.

(١٧٤٤-١٨٠٣) إلى غِيلِنْ (١٩٠٤-١٩٧٦): مع مسلَّمة العوَز، لا يمكن أن يُشرح الوضعُ البشريُّ إلّا بواسطة نظريّة في التعويض الخلّاق.[1] فالمخلوق الذي بلا صفاتٍ إنّما هو النَّغل بإطلاق. أنطولوجيًا، من حيث يُقلَع عنه الإرثُ ويُرفع فوق التعيينات الثابتة ويُسلبُ تقاطيعَه الطبيعيّةَ، فإنّه يصير من ثمّ تحديدا، شبيهًا بالربّ.

بالنظر إلى عِليَة هذه الأقوال، من المحال ألّا يفْتكِر المرءُ رجلَ النهضة الإستثنائيَّ بإطلاق، معاصرَ بيكا، الذي يكبره بعشرة أعوام، ليوناردو دا فنْشي (١٤٥٢-١٥١٩) الذي سيكون تبعا لأحدث المصادر، ابنا غيرَ شرعيّ لأحد أعيان توسْكان يُدعى بيِيرو وجارية ريفيّةٍ من أصل عربيّ. في حالة ليوناردو، لم تكن الولادة غيرُ الشرعيّة محطَّ كبيرِ اهتمام، بما أنّ الطفل كان في محاكاة لعادة أرستقراطيّة على صعيد برجوازيٍّ، قد ترعرع في بيت الأب من دون أن يفورَ الدمُ من جرّاء الرعونة الإيروسيّة للوالد. أمّا الأمّ البيولوجيّةُ فقد زُوجّت بعد سنةٍ من وضع ليوناردو، من حرفيّ أصيل المنطقةِ، ومن ثمّ انتهى دورها في دراما أنبغ طفل للأزمنة الحديثة.

في تلك الحقبة التي انغمست في الثقافة العامّة، كان اللاحق معلوما عند كلّ الّذين تعلّموا القراءة والكتابةَ والدهشة: تنتمي أسطورةُ عبقريّة ليوناردو التي تجلّت مبكّرا، إلى الروايات التي تحوّل بواسطتها الغربُ إلى أوروبّا القارّةِ موطنِ النوابغ والمهندسين،- فتحوّل أيضا إلى موضع الاكتشاف ذي اللانهائيّةِ الفاحشة. ولم يكن من الممكن أن يبقَ

(١) نجد عرضا لطرح مضادٍّ لأنثروبولوجيا الكائن-الأعْوَز عند هردر وغيلِنْ، في التوطئة لأنثروبولوجيا التّرف في القسم الثالث من مشروع أُكَرٌ: أنظر: بيتر سلوتردايْك، أُكرٌ III، أُكَرولوجيا متعدّدة. أزْبادٌ، فرانكفورت على الماين ٢٠٠٤، ص. ٦٧١-٨٥٩.

هِلٍّ الانسان الخلّاق الذي كانت تمجّده نظرّيةُ العصر بصفته الانسانَ الكلِّيَّ، من دون تبعاتٍ تتعلّق ببنيةِ قِيَم العالَم الذي ما ينفكّ يتجدّد: في الوضعيّة المابعد ليوناردِيّةِ، لم تعُد تتحدّد منزلةُ الفرد بنسَبه وحسب، بل أكثر فأكثر بإنجازاته الفعْليّة،- وبالتسوية بين المنظَّمتيْن: أعني الشهادةَ العلميّة التي بواسطتها صارت مدارسُ الدول القوميّة للأزمنة الحديثة، ضروريّةً باعتبارها ضامنا وسيطاً للمشروعيّة.

كذلك ظهر دُفعةً، صنفٌ جديدٌ من النُبْل غالبا ما سيُستنَد إليه لاحقا، بما هو «نبل الفكر»، وسمّي في بعض الأحيان، «نبل الأهليّة» أو «نبل الوجدان». ولا ينفذ الفردُ إلى هذا النبلِ إلّا بنبوغه وتجلّياته في «الآثار» و«الأفعال». وكان ليوناردو يتصوّر كاملَ أثره طبقا لهذه الخطاطة. أمّا الّذين ليسوا مثله، فكان يصفهم بـ«معبِّئي المراحيض». لقد أدرك الوضع الجديدَ بتطاول رصينٍ: مذّاك، للبشر الخيار بين أن يُنتجوا للبانْثيون أو للمراحيض.

ومن ثمّ، طُقْس العبقريّة في الأزمنة الحديثة الذي يفتتح عهد الطراز الحديث للبشر الجُدُد، لا يمكن أن يفسَّر فقط بإكراه الإعجاب الذي يتعرّض له المعاصرون والأخلاف أمام الإنجازات الخارقة للّذين يُنتجون الآثار ويحقّقون الأفعال في عصر الفنّ والغزو والاكتشاف. فمنذ القرن الخامس عشر، صار من الممتنع الاستغناءُ عن مفهوم 'العبقريّة' من منظور ديناميّة الثقافة، لأنّه يُظهر للعيان مصدرا للمشروعيّة الثقافيّة نادرا ما كان يُطالَب به أو لم يكن يُطالب به البتّة: وعليه، ينضمّ أبناء الموهبة إلى ذرّية الهاوية الإلهيّة نصف الشرعيّين الّذين كانوا قد اجتمعوا ضمن حركاتٍ تقَوِيّة بين العصر الوسيط والأزمنة الحديثة. حيث تتبدّى الموهبة، كما هو الحال عند ليوناردو الشابّ الذي يُروى أنّه قد فاق شيخَه فيرُّوكْيُو (١٤٣٦-١٤٨٨)، وهو لم يزل مبتدِئا، تشقُّ الخطوط الأفقيّةَ للنّسب بكيفيّة غير متوقَّعة. ذلك أنّ الوقْع العموديّ

للموهبة يُنتج ديناميّة جديدةً للإرتقاء في المنزلة، - ولم يعُد هذا يحدث بمقتضى التصوّرات اللطيفة للمتصوّف وقد شاكل الذات الإلهيّة، بل عن ألَقِ آثار الفنّ المُحكَمَة أمام العالَم كلّه. وبالتالي، يبقى التصوّف والعبقريّة مرتبطيْن عبرَ خاصّيةٍ أنّه في الحالتيْن كلتيهما، تحمَل على مصدر متعالٍ مسؤوليّةُ ارتقاء الفرد إلى وضع أوّل جديد. ولا يجمع هذا الوضع سُلّانَ الآباء العلمانيّين، بقدر ما يضمّ بالأحرى الّذين يريدون أن ينبثقوا عن مصادر نور واعتبار تسقطُ شاقوليًا.

لقد اتّخذت ديناميّةُ التنْبيل الذاتيّ للروحيّة الخلاقّة في طورها الأوّل، صفاتٍ برُوتُوديمقراطيّة، حتّى أنّها فجّرت البنيةَ المتحجّرة للأوضاع القديمة، من قبل أن تتصلّب في القرن التاسع عشر، لتصير نخبويّةً متصنّعةً، لكي لا نتحدّث عن تردّي أنصاف المواهب إلى حركات بوهيميّة ووقْفاتٍ بلا أثر. وبما أنّ التفوّق الجديد كان يجنّد مفضّليه عبر الاقتراع على توزيع المواهب، فإنّه قد حرّر أصحابَه من إكراهات الوراثة الدارجة. فالعبقريّة لم تكن تعني فقط القدرةَ التي لا تفسَّر وتعززّها الدُربة، على إنجاز آثار وأعمال، بل كانت تشير فضلا عن ذلك، إلى أهليّة الخلق الذاتيّ للأفراد الذين يسجّلون على أساس ما يحقّقون من آثار، في حوْليّاتِ الابداعات الفنيّة والأعمال المنجَزة. أمّا تتباعُهم المرتَّبُ فينتِج ما يسمّى «تاريخا»، بعد أن يصير الحوْليّون مؤرّخين.

في «قرن النِغال» الذي نشر آثارَه على أوروبّا التي تصيّرت ما بعد غربيّة، ستؤدّي الجزر البريطانيّةُ دورا فريدا، على أساس الخاصيّات المحليّة، ولا سيّما بعض الأحوال العرَضيّة المضطربة التي تخصّ العائلات الحاكمة. إذا كانت قد استيقظت في إنغلترا القرن السادس عشر، حساسيّةٌ قصوى في خصوص مسائل الاستخْلاف المشروع

ودعاوَى الإرث الخطيرة، فلأنّ البلد كانت تحكمه طيلة نصف قرن يجري على الألسنة، نغِلتان نبيلتان: كانتا كلتاهما بنتيْن لزير النساء المشهور هِنري الثامن، وأمّا مشروعيّة اعتلائهما سدّة الحكم فكانت إلى حدّ بعيد، موضوعَ جدالٍ في نظر المعاصرين. ذلك أنّ الصراعات البريطانيّة التي أثارتْها حقوقُ استخْلاف ابنتيْ هنري، لم تكن تجري فقط في قاعات البرلمان المكسوّة بالخشب حيث كان مُسفْسِطون يرتدون شَعرا مستعارا، يُسهبون الكلامَ عن الدفوق العابرة للمنيّ والألقاب الموروثة. لقد كانت سجالاتٍ كانت فيها مناداةٌ لأمّة يقِظة ومتقلِّبة، - أمّةٌ كانت قاعدةُ القانون قد تعزّزت فيها منذ وقت طويل، لتصير ابتسارًا حمّالا لاستمراريّةِ الدولة. ولهذه النتاجات القانونيّة- الدراماتورجيّةِ بعضُ مسؤوليّة في أنّ بيت شكسبير الذي غدا قولا مأثورا: «العالَمُ كلُّه خشبةُ مسرح/ الرجال والنساء هم جميعا مجرّدُ مؤدّي أدوار» (**كما يحلو لك**، II، ٧، حوالي ١٦٠٠)، لم ير فيه معاصروهُ مبرهَنةً فلسفيّةً ذاتَ نبرة ميلانخوليّة تسم الباروخ المبكّر، بقدر ما اعتبروه قولا يشهد بلا مواربة، على وضع الأشياء في الكومنويلثْ.

يُعرَض على رُكح الدولة في دراما التيودورْ، موضوع لقيطٌ مركَّبٌ، بعد أن تزوّج في السرّ، الملك هنري الثامن مفضَّلتَه الحاملَ آنِه بولِيْن (١٥٠١-١٥٣٦)، في جانفي ١٥٣٣، بعد سنوات من التغزّل لم تُؤت في البداية أكلَها، ثمّ حقّقت في نهاية المطاف الهدفَ، مع أنّه قد كان رسميّا مرتبطا بكاثارينا فون أراغون بزواج ما زال ساريًا. ذلك أنّ البابا كليمون السابع (١٤٧٨-١٥٣٤) الذي هو نفسه، نغِلٌ رعاه آلُ الميديسيسْ، كان قد رفض قبيْل وفاته، طلب الملك بإبطال الزواج، لأنّه لم يقبل تحجُّج هنري بأنّ كاثارينا لم تُنجب له ذكرا يخلفه على العرْش.

لكن بما أنّ آنه بولين لم تضع هي أيضا في ٧ سبتمبر ١٥٣٣، «إلّا

بنتا»، إليزابيتْ التي ستصير لاحقا، الملكةَ العزْباء، ولم تستطع من ثمّ أن تتميّز من غريمتها المشروعة التي لم تُنجب من جانبها، قبل ذلك بسبعة عشر عاما، «إلّا» الخليفة المقبلة للعرش، مريم الأولى (١٥١٦-١٥٥٨، ملكة منذ ١٥٥٣، وخُلّدت في الحوليّات البريطانيّة بصفتها «دمويّةً»)، دبّر هنري الثامن مؤامرةً للتخلّص من الجميلة التي لطالما غازلها وخيّبت أمله في نهاية المطاف. أمّا محاكمة آنه وخمسة ممّن زُعم أنّهم عشّاقُها بمن فيهم جورج أخ هنري الثامن، بتهمة الخيانة الزوجيّة والخيانة العظمى، فتحتلّ منزلةً رفيعةً في تاريخ الفضائح التي يُشار إليها منذ القرن العشرين، بـ«المحاكمات الفُرْجويّة».

كانت نتيجةُ هذه التعقيدات تعود إلى الحساسيّة البريطانيّة العالية في ما يتعلّق بدراما المشروعيّة التي لها نهاية مفتوحة. فمعَ أنّ هنري الثامن كان منذ ١٥٣٣، في أثناء ارتباطه بآنه بولين، قد أشهر بأنّ مريم، إبنتَه من قرانه مع كاثارينا فون أراغون، هي نغِلةٌ، وهذا في حدّ ذاته ما كان يستبعدها من خلافة العرْش، فإنّها قد نجحت في توطيد دعواها في الإرث، بعد الوفاة المبكّرة لشقيقها إدوارد السادس (١٥٣٧-١٥٥٣)، إبن الزوجة الثالثة لهنري، يانْ سيمور (١٥٠٩-١٥٣٧)، الذي كان قد اعتلى العرش في سنّ العاشرة. في ١٥٥٣، نُصّبت مريم التي بلغت سنّ السابعة والثلاثين، ملكةً فصارت السيّدة الأولى لإنغلترا، بالشارات كلّها، بما في ذلك، السيف والمهاميز.

وبعد وفاتها هي أيضا في وقت مبكّر، في نوفمبر ١٥٥٨، كان بوسع شقيقتها إليزابيت التي بلغت آنئذ سنَّ الخامسة والعشرين، أن تطمح بدورها، في العرْش، مع أنّها كانت في طفولتها قد نُعتت بالنغِلة من جرّاء إعلان رئيس الأساقفة توماس غرانْزْ (١٤٨٩-١٥٥٦) عدم صلاحيّة زواج هنري من الجانحةِ، في ١٥٣٦، أيّاما قليلةً قبل إعدام أمّها،- وهو غرانْز نفسه الذي كان قد صادق رسميّا ثلاثةَ أعوام قبل

ذلك، على زواج آنه والملك اليافع على الدوام. كانت هذه المصادقة مطابِقة لجميع الشكليّات القانونيّة والدينيّة، ولكنّها بقيت معلَّقةً فوق هاوية اللامشروعيّة، مستبِقةً في هذا، الانفصالَ بين الكنيسة الأنغليكانيّة والكاثوليكيّة الرومانيّة، الذي حدث في نوفمبر ١٥٣٤. وهو ما يُظهر فضلا عن ذلك، أنّه لا الحقيقة ولا النفوذ يجريان مجرى القانون، بل الاتّفاقُ وقد عزّزه تعسّفٌ ذو سلطان.

تبرهن الأحداث الجاريةُ في بريطانيا في تلك السنوات، من جانبٍ، على مدى إمكانِ تأثير العلاقات السريريّة لملك مّا، على الثيولوجيا السياسيّة لبلاده: وتُظهر من جانب آخر، كيف أنّ أسقُف كونتربوري الطيّعَ، مصنّفَ **كتاب صلاة الجماعة** (١٥٤٧)، صاحبَ الفضْل ولكن أيضا، الانتهازيّ الورعَ الذي يعيث مع الذئب ويبكي مع الراعي، كان قد استفاد من الأحداث من دون أن يُدرك تحفّز النغلِتيْن كلتيْهما. فهو لم يقدّر بخاصّةٍ حقَّ قدرها، قوّةَ ردّ الفعل عند الكاثولوكيّة مريم التي يعود تلقيبها بالدمويّة» من بين غيره، إلى الانتقام الذي دبّرتْه بليلٍ، للتنكيل بغرانْز. في سبتمبر ١٥٥٣، أمرت بحبْسه في برج لندن، ثمّ حوكم بعد مرافعة طويلة نسبيّا؛ وفي ٢١ مارس ١٥٥٦، قِيدَ إلى المحرقة بعد أن اتُّهم بالهرْطقة.

إذا كانت الشقيتان قد ضُمَّتا من جديد إلى سلسلة توارث العرْش، فقد كان هذا ممكنا بمقتضى قانون الاستخلاف لسنة ١٥٤٤: لقد ردّ إلى مريم وإليزابيت حقوقَهما بصفتهما أميرتيْن، من دون أن تُراجَعَ بعد ذلك، اللامشروعيّةُ الشكليّة لأحوال ميلادهما. ويُنصُّ فيه على أنّ الاسقاط السابقَ من الإرث كان يعود في الحالتيْن كلتيهما، إلى إنكار أبويّ تجلّى فيه تعلّقُ هنري الثامن بفكرة خلَفٍ ذَكَر.

ما كان لانتقام البنتيْن أن يكون أشملَ، وما كانت لتشْهدَ زعزعةً أشدَّ قضيّةُ مشروعيّة العائلة الحاكمة، كما كانت تؤوّلُ إلى ذلك الوقت،

في الجزر البريطانيّة وفي أجزاء واسعة من أوروبّا. والحقيقة هي أنّ الحداثة السياسيّة لم تبدأ بالفعل إلّا مع ظهور إرادة القوّة لدى ابنتيْ الأب المرعب العنيدتيْن،- الحداثةَ السياسيّة التي أخرجت على خشبة المسرح، حربَ مرافعاتٍ لطيفةً تبدو إلى جانبها، وصايا ماكيافلّي على أنّها غلاظَةٌ وسيطة.

حين لن تعدوَ السلطةُ في حدّ ذاتها، كونها في المستقبل، تسويةً عارضةً دوما ومؤقّتةً باستمرار، بين أطراف مدجّجة بأسلحة الخطابة، وبين تصوّراتٍ للمشروع واللّامشروع لا تلتئم البتّة، لا يمكن أن تكون الأحوال الديمقراطيّةُ بعيدةً جدّا، شريطةَ أنْ تعتبَر الديمقراطيّةُ من المنظور الإجرائيّ، منظومةَ أهْوِسةٍ تضبطُ التدفّقَ المزمِن لعوامل السلطة التي كانت في السابق غيرَ مشروعةٍ فحُجِر عليها، وغالبا ما «تنبثق» من الطبقات التي تمثّل دونيًّا على الصعيد السياسيّ، لتتنزّل هذه العواملُ على أرضيّةٍ لعبِ الفاعلين الّذين بمقدورهم صوغُ برامج.

في خصوص حُكم إليزابيت الأولى، لا ريب أنّه لا علاقةَ له بديناميّة التطوّرات الديمقراطيّة اللاحقة. وسيكون أيضا سوءَ فهم إذا رأينا فيه تمهيدا للمَنازع «النسَويّة». لقد صارت إليزابيت نغِلةً بطلةً على عرش قوّة عالميّة صاعدة، لأنّها حملت معها في حكمها غير المتوقَّع، بريقَ نصف المشروعيّة،- واستخدمته لتنتج أمام اندهاش الجميع، قوّةَ هالةِ اسْتقرارٍ وثقةٍ في القيم.

لقد توصّلت بواسطة حشْد رباطة جأش غير معهودة، إلى البقاء لمدّة عقودٍ، على رأس شبهِ مُحال. وقدّمت مرّة أخرى، البرهانَ على أنّ مفهومَ البطوليّة يعني تحويل الألم إلى فعل. ذلك أنّ العذراء التي من شمْع كانت تجسّد في شخصها وعلى عرش إنغلترا، تناقضا نِسابيًّا بإطلاق: لم تكن تستطيع أن تستمدّ دعواها في سلطة مشروعة إلّا من أبٍ كان قد خلع عنها المشروعيّةَ وأنكر وجودَها بغلظةٍ لا نظير لها.

وفضلا عن ذلك، كانت تعلم في كلّ ساعةِ وجودٍ، أنّ الرجل الذي كانت ترى نفسَها مكرَهَةً على الاستشهاد به، قد كان مِسْخا شاذّا،- وكان يُستحسَن أيضا في زمن برجوازيّة الثقافة، أن يُقالَ: «رجل من رجالات النهضة»، فتّانٌ ولا يُطاق، ذو تكوين مهذَّب وجموحٍ بهيميّ في آن. فهنري الثامن كان على مرّ عقوده التي زمجرَ فيها، متبرّما ماكرا، زيرَ نساء وديكاً، ثمّ بعد ذلك أيضا، ذُهانيًّا يستعمل العدالةَ للقتْل،- لقد كان الرجل الذي تعلم عنه إليزابيتْ كما أيُّ امرئ شهد الاحداث التي جرت حول آنه بولين، أنّه ليُطلق العنان لهوسه بالخلَف الذكر، كان قد اتّهم كذبا، أمّها وأذلّها وأعدمها، فكلّف بإعدامها أمهرَ جلّاد في عصره استُجلب خصّيصا من بلدة كاليه لأنّه كان قد شُهر بأنّه كان دوما يقطع رأس الجانح كليًّا وبضربة واحدة. ويروى أنّ إليزابيت كانت طيلةَ حياتها، تحمل معها صورةَ آنه في قلادة صغيرة. ومع ذلك، كان قد قضي عليها بأنْ تبرّر منزلتَها من العالَم بالانتساب إلى أبيها البشع.

الاستمْساكُ بهذه التُّرَّهةِ على مرّ نصف قرن، هو ما يكوّن التموْقُع البطوليَّ-الشاذّ لوجود إليزابيتْ. وبإمكان المرء أن يقول أيضا، إنّه قد كان أساسَ وحْشيّتِها الملَكيّة. ويمكن أن يكون قد ألهم ميلَها إلى تجسيد «أجْمد ماردٍ من بين جميعِ المرَدة الأجماد» على حدّ عبارة زرادشت نيتشه، أي الدولة الحديثة الناشئة. إذ فيه كانت هاويةٌ تستدعي هاويةً أخرى. وبرودةٌ تفضي إلى برودة أخرى. فما يسمّى عهدَ إليزابيت ليس هو في نهاية المطاف، إلّا نتيجةَ تجاوز ذاتيٍّ دائم لامْرأةٍ كانت قد أقرّت العزم على أن تستمدّ من مصدر مسمومٍ، مشروعيّةً تبدو على أنّها أصيلة.

حتّى شكسبير، أيّا كان الرجل الذي يحمل هذا الاسم، ومع أنّه كاتبٌ لم يكن يتراجع أمام أيّ ثيمةٍ، كان قد فضّل الموارَبةَ اجتنابا

للخوض في الثيمة الكبرى لعصره، أعني انقطاع الصلة بين الملكة العزباء وأبيها المِسْخ. لكن، ما الذي دفع الفكرَ الأكثر انعتاقا في ذلك القرْن، إلى الصمت عن السرّ الأكثر تفشّيًا في العالَم عصرئذ؟

تكمن الإجابةُ في موضوعٍ ما نحن بسبيله: إنّه السكوتُ الذي قلّما يُقطع، سكوتُ الحضارة عن الهاوية التي ما تنفكّ تنفتح بقدر ما تتخفّى في جرَيان الأنساب. ففي انتساب مثل هذه البنت إلى مثل ذلك الأب، تنفتح الهاوية وتنغلق بكيفيّةٍ أشدَّ صخبًا من أيّ صيحةٍ أطلِقت من قبلُ في مثل هذه الأحوال. وإذا لم نرغب قطّ في الانصات إلى الصمت الصاخب، فحريٌّ بنا أن نسأل لماذا لم تعطَ الهاويةُ الكلمةَ في أيّ نظريّةٍ للـ«ثقافة» أو «للتاريخ». ولْنستأنف مرّة أخرى طرحَنا: إذا كانت هاوية مسارات التَحْدار والنّسب مشحونة منذ القدم، بقوّة تفجُّريّة يمكن أن تتحيّن في كلّ لحظ عيْن، فإنّ الضغط الذي تُنتجه لم يتجلّ بوضوح إلّا مع فرْدنة الشباب التي تسم الحداثة.

يتبدّى في هذه الاعتبارات، من منظور ديناميّة الثقافة، مقابلٌ لما كان يُشار إليه في الفيزياء القديمة، على أنّه الخوف من الخلاء،- ما يُزعم أنّه نفورُ الطبيعة من الفضاء الخاوي. فالظاهرُ أنّ «الثقافة» طالما أنّها تنْفسر مفعولا للـ«عُرْفِ» (بارادوزيسْ، تراديسْيُو)، يُرهبها هي أيضا، تصوّرُ الانفصال أو الفاصل الخاوي. وبما أنّها تغضّ البصر قدر الطاقة، عن الهوّة التي تنْفغر بين الأجيال، بالقوّة في كلّ وقت وبالفعل عند السانحة، فإنّها تجنح إلى ضرورة المحافظة على ظاهر الاتّصال. ذلك أنّ ما ينقطع كثيرا، مقضيٌّ عليه أنْ يُسهب في الاستبْراء من الانقطاع والانفصال. فالخلاء الذي يمكن أن ينشأ بين الأجداد والأحداث، يسهُل تزويقُه بصور مكثَّفةٍ للنقل المتدفّق والملاء الوراثيّ والوفاق الودّيّ.

لقد عمل شكسبير في زمانه، أكثر من غيره، على إخراج العدَم

الذي بين الأجيال، على الرُكح، مع أنّه حرص على تنزيل المسرحيّات النقديّة في أُطُر بعيدة زمانا ومكانا. وإذا سكت عن مأساة إليزابيت الخارجيّة والداخليّة، فإنّه قدّم مع هامليت، مأساةً تدور في الدنمارك البعيدة، ومع الملك لير الذي أسكنه منطقةً نائية في شرق إنغلترا، عيّناتٍ لحصافةٍ في النقد النِسابيّ كانت قد بلغت بعدُ في عصره، ذُرًى غيرَ معهودة ما زلنا ننتظر نقلها إلى لغة النظريّة المعاصرة.(١)

ولكي نختم معاينةَ الجناح الأيمن للّوحة الثلاثيّة، نذكر اسميْن من القرنْين الخامس عشر والسادس عشر ييسّران إبانةَ التلاؤم الجديد والمدهش بين النغولة وبين الاضطلاع بمهمّة حضاريّة عليا: أنتوان دي بورغونْيهْ (١٤٢١-١٥٠٤) ودونْ خوانْ دي أوْسْتِريا (١٥٤٧-١٥٧٨). أمّا الأوّل فيقترن بذكرى آلَقِ لحظاتِ التاريخ البورغونيّ، وأمّا الثاني فبألمع عمليّةٍ في تاريخ الحروب البحريّة، تلك التي أبطأت لحينٍ العدوان العثمانيّ على ما كان يُسمّى «الغربَ» ذا الطابع المتوسّطيّ الطاغي، والذي كان في الحقيقة، أوروبّا الجديدةَ التي انفتحت على الأطلسيّ.

كان أنتوان الملقَّب بنغِل بورغونيه الكبير، ابنا «غيرَ شرعيّ» لفيليب الثالث، الملقّب بالطيّب، الذي أنجبه من عشيقته جانّه دي برسْلِهْ دي ليزي،- وكان لهذا السيّد الذي من الأعيان، في الجملة، تسعةُ «أبناء غير شرعيّين» معروفون، من عدّة نساء، ولم يمسَس هذا بأيّ شكل من الأشكال، من سمعته. ترعرع أنتوان من دون أن يخضع إلى أيّ ميْز، مع أنّه دُنِئ في ما يتعلّق بالحقّ في الإرث، بالنسبة إلى شقيقه الأكبر، الدوق شارل الجزيء لاحقا (١٤٣٣-١٤٧٧)، الذي لازمه في سنوات

(١) ترِد إشاراتٌ أخرى إلى هذه المسألة في ص. ٤١٩-٤٢٨ من هذا الكتاب.

النضج، بصفته مستشارا ومساعدا ورفيقَ سلاح ومبعوثا وأفضل صديق. ويمكن أن يرى المرء أنّ له سهما معتبَرا في اختراع الديبلوماسيّة الأوروبيّة القديمة. إذ أنّه أسنِدت إليه بعض من أهمّ مهمّات السفير، ولا سّيما العمل على إبرام تحالف بين البورغونيه وإنغلترا الما قبل إليزابيتيّة. وكان وسيطا في عقد أهمّ زواج في القرن الخامس عشر، في أوت ١٤٧٧، نعني الارتباط بين ماريا دي بورغونيه والذي سيصير لاحقا الإمبراطور ماكسيميليان.

كان البأس الحربيّ لأنتوان ولياقته البدنيّةُ موضوعا لتجاذب أطراف الحديث من ديجون إلى أنْفيرْ، وكان قد عُدّ لبضعة أعوام، أمهرَ نبّال في أوروبّا،- وليس عرَضا أنّ روجييه فان فيْدِنْ قد رسم له بورتريه وفي يديه نبْلٌ. أمّا تأنّقه في الملبس وما اقتناه تجْميعا لأمّهات الكتُب المزخْرَفة في عصره، فقد كانا أسطوريّيْن، وأنّه ساهم في إنجاب عدد غير محدَّد من النغال مع عدد مجهول من السيّدات، فهذا ما يندرج كليًّا، ضمن أحوال العيش في الدوائر المحيطة به. وما من شكّ في أنّه سيكون بمقدوره أن يدّعي لقب النغِل البطل في القرن الخامس عشر، لو أسقطنا السؤال عمّا إذا لم يكن بالأحرى، أهلا بلقب النغِل الوفيّ أو الأنيق(١).

أمّا السيرة القصيرة لدُون خوان دي أوستريا الذي توفّي في سنّ الواحدة والثلاثين في ظروف غامضة (إذ تقول بعض الشائعات أنّه سُمّم بأمر من الملكة العزباء التي أرادت أن تحول بأيّ ثمن، دون زواجه من الإسكتلنديّة ماريا ستوارْت، زواجا كان وقتئذ موضوع «نقاشات» في أوروبّا كلّها)، فتستجيب لجميع مقاييس النغولة النبيلة. ذلك أنّه «ابن

---

(١) أنا مدين بهذه الإشارات إلى أنتوان دي بورغونيه، لمقال زيمونا شْلانيكا المذكور في الهامش ١، ص. ٣٧٩ من هذا الكتاب.

غير شرعيّ» للإمبراطور كارل الخامس الذي كان مصابا بداء النِّقرس، وفتاة حسناء من الرّيف تُدعى باربارا بلومبِرْغْ، في ريغنسْبورغْ، غير بعيد من الرايشسْتاغ حيث كان الإمبراطور يُقيم، في صائفة ١٥٤٦، وفي سنّ الثالثة انتُزع من أمّه التي صارت بعد ذلك بمقتضى امتياز وهبه إيّاها بلاطُ الامبراطور، من أوالي «النساء المتحرّرات» من أصل برجوازيّ في الأزمنة الحديثة،- وقد توفّيت في سنّ السبعين، في بلدة إسبانيّة غير معروفة، صعبةَ المراس دوما وواعيةً بالمنزلة التي لها بحكم الوهم العارضِ والمكينِ في آنٍ، بأنّها بفضل الابن، إمبراطورة.

تحت وصاية البيروقراطيّة الأبويّة، نشأ الطفل في إسبانيا بعد أن استبنتْه عائلةٌ من دون أن تُوضَّح لها أحوال نسبه. إذ أنّ كارل الخامس كان قد أمر شخصيّا، بألّا يُكشف للعائلة، نسبُه الأبويّ،-وكان الأمر نافذا إلى حدّ وفاته، ولم يُراجَع إلّا في وصيّته.

وأسنِدت إلى دون خوان مذْ بلغ سنّ الرّشد، بواسطة شقيقه الشرعيّ فيليب إسبانيا الثاني، مهمّات عسكريّة هامّة، من بينها في سنّ الرابعة والعشرين، المنصب الأسطوريّ للقائد العامّ للأسطول الاسبانيّ-البندقيّ للعُصبة المقدَّسة الذي دمّر السفنَ العثمانيّة بقيادة علي باشا، في أثناء المعركة البحريّة ليبانتو في خليج باتراسْ، في السابع من أكتوبر ١٥٧١، ومن ثمّ زعزع لوقت طويل، الأسطورة القائلةَ بأنّ القوّات العسكريّة العثمانيّة لا تُقهَر. وفضلا عن ذلك، كانت المماثلة بين القوّات البحريّة واسترقاق المجذّفين، في ذلك العصر، قاسما مشترَكا بين أوروبّا والإمبراطوريّة العثمانيّة.

لكي نستكمل الفكرةَ عن الأقوام الذين يمثّلون في الجناح الأيمن من اللوحة الثلاثيّة، لن يكفي الاقتصارُ على ملفّات علْية الارستقطرايّين التحرّريّين في أوروبّا. ذلك أنّنا سنشوّه الصورة العامّةَ لو تقيّدنا

بالمتنبِّلين الفنّانين البرجوزايّين في ورشات الأزمنة الحديثة واسْتوذْيوهاتها وجامعاتها، أو بصعود رجالات الفكر الجُدد في مناصب الكتبة والأساتذة والمحامين، علامةً قويّةً على التحوّل إلى أزمنة مواتيةٍ للإبتكار، تحوّلا سمّي بـ«النهضة». ومن ثمّ، تقتضي النظرةُ الشاملةُ وإنْ كانت اختزاليّةً، أن نرصدَ قسما واسعا من هيكل النّسب، لعامّة النغال المتحرّكة «من التحْت». وسيتعيّن أن يمثّل هذا القسمُ الأبطال الخارجين من البالوعات ودور الأيتام ومآوي الفقراء، من شْبيسّارت إلى اكستريمادورا، أعني أولئك الّذين كان لهم شأوٌ وصيتٌ في الثقافة الشعبيّة للأزمنة الحديثة.

ينضوي تحت هذا الصنف جزء كبير من شخصيّات روايات الأزمنة الحديثة وأقاصيصها،- من تلك الشخصيّات الحيويّة وحاضرة البديهة التي تعمّر **الديكاميرون** (حواليْ ١٣٤٩-١٣٥٣) لجيوفانّي بوكاتشيو (١٣١٣-١٣٧٥) الذي كان هو نفسُه ابنا غير شرعيّ لتاجر من فلورنسا، إلى أبطال الرواية الاجتماعيّة المحدَثة على طريقة **أوليفرْ تويستْ**، التي تُشبع فضلا عن ذلك، فنطازيا القصَص الحديث عن النغال واليتامى: العودة المتأخرّة للإبن الضالّ إلى عائلته الحقيقيّة النبيلة. ولقد استفادت الكوميديا والأوبرا الهزليّة كثيرا من تركيبات هذا النمط. أوَ لم يوشك النغِل فيغارو الذي استُخدم في تنويعات شتّى، أن يتزوّج من أمّه مارسيلين بعد أن التقاها من جديد؟

وبالطبع، لا ينبغي أن نسقط من هذه السلسلة، الفقراء الأدهياء (البيكاروس)، والمهرّجين الفكهين، والمغامرين المترحّلين، الذين نجد من بينهم، الفطُن الخِباثَ من مثْل أويْلنْشبيغل ولازاريلّو دي تورميسْ وسامْلبيسيُوسْ ساملِيسّيموسْ، الذين ذاع صيتُهم في أرجاء أوروبّا كلّها. لقد فرضت هذه الشخصيّات التي تستلهم كليّا خطَّ النغولة، الاحترامَ باعتبارهم مرَدَةَ الشطارةِ في المحافظة على البقاء. ولا طائل من

التشديد على أنّه لا يعوز معظمَهم شيء كثيرٌ لتبرير إدراجهم ضمن الجناح الأيسر الأعتم للوحتنا الثلاثيّة.

يمكن الاقتصار على شخصيّة وحدة فريدة بالنسبة إلى القسم الثالث من اللوحة الثلاثيّة الذي يكشف الابعاد المظلمةَ للوضع النغوليّ من حيث يقدّم فِعالَ النغالِ المجرمين المتبرّمين الذين تحرّكهم طموحات خبيثة وقد حُرموا من الإرث. وفضلا عن ذلك، يُفترض أنّ الأمر يتعلّق بشخصيّة وهميّة لها مع ذلك، وزنٌ في الواقع الفعليّ، بما أنّها خُلقت من المصْل النفسيّ-الاجتماعيّ للمجتمع الإليزابيتيّ ونسيج صراعاته،- يتعلّق الكلام هنا بإدموندْ أصيلِ غلوسْتر في مأساة الملك لير لشكسبير (التي وُضعت في ١٦٠٦): ببورتريه هذا الوغْد الكاريسماتيّ، كان شكسبير قد برز بصفته شيخا من أشياخ النغولوجيا، لا بالنسبة إلى قرنه وحسب، بل بالنسبة إلى الأزمنة الحديثة كلّها.

منذ الأبيات الأولى في المونولوغ التمهيديّ (الفصل الأوّل، المشهد الثاني)، يكشف إدموند عن منطق تمرّده:

«أيّتها الطبيعة، أنت آلهتي؛ شريعتُك هي ما ألزمت نفسي بخدمته.
لمَ التمسّكُ بالعُرف السقيم، فأسمح لحذْلقة الأمم بحرمانيَ حقّي،
لمجرّد أنّني تأخّرتُ بالميلاد عن أخي أشهرا إثني عشر أو أربعة عشر؟
لماذا أدعى نغلا؟ وضيعا؟»(*)

يردّ «الابن غير الشرعيّ» دعواهُ في الارتقاء بواسطة النجاح، إلى الآلهة الطبيعة مباشرةً. هل تنجح نزعةٌ طبيعويّةٌ أبدا من دون أفكار مبطّنةٍ في الغضب والاستحواذ؟ لا يترك شكسبير أيَّ شكّ في خصوص نتيجة

(*) شكسبير، مصدر مذكور، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، ص. ٢٨-٢٩.

التحليل الدراماتورجيّ: ليست الشدّةُ الإجرامية عند إدموند سوى الوجه الثاني لفضيلةِ النهوض إلى الأعمال التي صارت تمجّد حديثا. فالعالَم هو أرضيّةٌ لعبة الكفاءات والطموحات التي تتّقد فيما بينها بقدر ما يحول بعضها دون بعض. ومن ثمّ، اللجوء إلى الشياطين لاستشارتهم في تدبير الأعمال، هو حينئذ الأمر المُلزِم. حين ينادي إدموند في نهاية مونولوغه: «فيا أيّتُها الآلهة شُدّي أزرَ النغال!»، يستشعرُ الملاحظ المعاصرُ أنّ ذلك سيكون قد كوّن دعاء الأزمنة الحديثة الذي استُجيب أكثر من أي دعاء آخرَ.

أمّا ترتيب لعبة الفعل الجانبيّ لغلوسترْ في **الملك لير**، فتكشف القاعدةَ التي على نحوها تتبدّى الأشياءُ في المسرحيّة كلّها. مَن يرغب في تفهّم الرحم الذي يولد منه العيال المرهِبون للحداثة بعامّة، والذواتُ العدوانيّةُ الطمّاحةُ بخاصّة، لا يحتاج إلى أكثر من الرجوع إلى وضعيّة نمطيّة لل«ميْز الخلّاق» الذي هو كما أشرنا إليه سابقا، مغاير كليّا لل«صراع من أجل الاعتراف» الذي أثارتْه فلسفةٌ اجتماعيّةٌ مضلِّلةٌ لها مصادر هيغليّة، واعتبرتْه محرّك الصراعات الإتيقيّة-السياسيّة في الحداثة. في الحالة التي نشتغل عليها، يجاور الميز الخلّاقُ في وضعيّةِ صدام مباشر، بين ابنيْ الأب نفسه غيرِ المتساوييْن، كونت غلوستر الذي ينتمي إلى حاشية لير. أمّا توزيع الأدوار بين البطل الإيجابيّ وبين اللئيم فينتُج عن الفرْق في المنزلة الذي يؤدّي إلى قطيعة بين الابن إدغار المولود بكيفيّة شرعيّة، وبين الابن إدموند المولود خارج إطار الزواج.

على ضوء التحليل النفسيّ-الديناميّ والإتيقيّ للصراعات الثلاثيّة كما بسطه رنيه جيرار في مؤلَّفه **الكذب الرومنطيقيّ والحقيقة الروائيّة** (١٩٦١) وطوّره في كتابات كثيرة لاحقة، تعرض لنا ههنا حالةٌ نمطيةٌ للتنافس المحاكاتيّ: يُدرك إدموند اللاشرعيّ، بالنظر إلى الامتياز الذي منحه إدغار المولودَ الشرعيّ، أبوهُما المشترَك، كما عبر قوانين الإرث

السارية، أنّه متعلّق بموضوع رغبة نفيسٍ يرغب في حيازته بأيّما ثمن،- الاستيلاءُ على السلطة والوجاهة اللّذين يرتبطان بالاستخلاف المشروع. بيد أنّ ترتيب صعيديْ المشروعيّة غير المتكافئيْن، يحول دون ذلك. لكن، لنيل هذا الخير الذي لا يقدَّر بثمن، يُفترَض أنّ مكيدةً دُبِّرت بعبقريّة خبيثة، ستساعد النغِلَ المكفهرّ: برسالةٍ مزوَّرة يزعم إدموند إنّ بحوزته الدليل القاطع على أنّ إدغار يريد قتل الأب الذي لا يرتاب في شيء، للإستيلاء على إرثه قبل الأوان، في حين يرغب إدموند في أن يبدو على أنّه الابن الأفضل والأهلُ بالإرث من حيث كشف مؤامرة الابن الطيّب الكذّاب.

يكمن التوتّر الأخلاقيّ-الأنثروبولوجيُّ للدراما في أنّ شكسبير يصرّف فعلَ لير فعلا لغلوستر. فيتجلّى عند الأبويْن كليهما كيف تنفغر الفجوةُ النِسابيّة،- عند لير، وسْواسَ هرِمٍ يمنعه من التعرّف إلى علامات وفاء البنت الصدوق لدى كورديليا، وإلى الجُمَل الجوفاء والمموَّهة عند ريغن وغونريل؛ وأمّا عند غلوستر، فسذاجةً آثمةً تجعله يصدّق بالأمارات التي زوّرها إدموند وتشهد على ما يزْعم أنّه خدعةُ إدغار.

يبيّن هذا الاضطراب في المعرفة بعلامات المحبّة إلى أيّ حدٍّ تدهور بناءُ النظام الرمزيّ عند هذه الشخصيّات التي تنتمي إلى عهود زعزعتها الحربُ وبلبلَها الذُهانُ الهذيانيّ،- كما انحطّت مع هذا البناء، علاقةُ الإلفة الابتدائيّة مع العالَم. ههنا أيضا تنادي هاويةٌ هاويةً أخرى: ذلك أنّ جنونَ لير الذي يقع في هوّة فقْد الأبناء بعد أن كان يعتقد قبيْل ذلك، أنّ له ثلاثَ بنات رائعات، يقابلُه عمَهُ غلوستر الذي عجز من جرّائه عن معرفة أيّ من الابنيْن سيكون أهلا بأن يخلفَه من منظوريْ الحقّ والخُلُق.

ويعلم شكسبير من جهةِ العدالة المعتِّمة، فيما يذنب الآباءُ ويعاند الأبناءُ السيّئون إذ تحرّكهم الغيرةُ: عند لير، بنتان من البنات الثلاث،

فاسدتا الخلُق، وعند غلوستر، ابن من ابنيْه هو كذلك. ولكي يعطي الشاعرُ لهذا الوَبال أسوأَ ذُروة، يكشف كيف أنّ الاتّفاق، والبختَ الذي باتَ يُتودَّد له من كلّ جانبٍ، يفعلان في عمهِما القطعيّ، أقبحَ ممّا تفعل الإرادةُ الأكثر تخريبا وتزييغا: حين يتراجع إدموند في آخر لحظة، عن قتل كورديليا الذي أمر به، ليضع حدّا لشرّانيّته، يصل الساعي متأخّرا بلحظة واحدة. فعندما وصل كانت البنت الوفيّة لِلير قد ماتت منْذ حين.

يكشف مجرى الدراما، ملمَحا من بعْدِ ملمَح، أنّه لا يوجد ههنا لبسٌ مبتذَل بين العجوز والشابّ قد يزول بنقاشٍ عند المدفئة. ففي مساريْ الفعل، عند لير كما عند غوستر، يجري تقويضُ الثقة في النّسب الناجح، بترتيب نسيقٍ، حتّى أنّ المرء لا يعلم هل يمكن أن تعبّر المفردةُ المستعمَلة 'مُحيق' عن ذلك بشكل مناسب.

تقدِّم الملك لير، مأساةَ الحرمان من الإرث في الأزمنة الحديثة على نحو لا نظيرَ له،- مأساةً تبلغ ذروتَها في مشهد الاستفاقة المتأخّرة الذي لا يُطاق حين يحمل ليرْ على الركح، جثمان بنته الوفيّة ويتساءل: «أينعمُ الكلب، الحصان، الجُرذ بالحياة/ ولا يكون لكِ نفَسٌ واحد تتنفّسينه؟»، ثمّ يجْزَع من استحالة عودتها إلى الحياة بـ«أبدًا» خمسَ مرّات، صرخةً من أعماق النفْس أمام هولِ مصير لا رادَّ له.

ويقترن عمى الطامّة بعمه الفاعل. فلم يعُد لير يُبصر بوضوح إلّا للحظِ عيْنٍ ينطق فيه بصفته الشاهدَ على اتّهامه لنفسه بما حدثَ، بذلك النفي المشؤوم. ومن ثمّ، يتقرّر مع الـ«أبدًا» الليريّةِ ما هو أشدُّ من الطابع المحتوم للموت: فهي تُظهر المشهد المميتَ لأشكال التقصير بين الأب والبنت، وتحفر أعمق فأعمق، الهوّةَ بين النّسب والمستقبل، على نحوٍ لم يُفصَحْ عنه قطّ من قبْل. فالـ«أبدًا» إنّما تستدعي هاويةَ جميع الانساب والتَحدارات المخفِقة، وتشهد على الاظْلام التاريخيّ الذي

انتشر منذ قرن شكسبير وتوسّع إلى مسارات الإنسال في العالَم القديم، - مع إنّه بإمكان المرء أن يفترض أنّ المسرحيَّ كان يتكلّم أيضا عن مناطق من العالَم وقارّات أخرى. أوَ ليست آسيا وأفريقيا وأمريكا والكاراييب في العقود الأخيرة، لكي لا نذكر إلّا هذه المناطق، مسارحَ لكوارثِ أنسابٍ فاشلة تتكرّر عليها أعتَمُ رؤى شكسبير في صيغةِ نشرة أخبار المساء؟

يُظهر العويلُ الحزينُ للملك الهرِم كيف يمكن أن يغرق العالَمُ في الفاصل بين جيليْن متتاليْن. ذلك أنّ الـ'أبدا' التي كرّرها لير، تتعدّى شكوى امرئ يحزن للأَبْدَيّةِ فقدانه لمحبوب متوفّى. ففيها تتكلّم الهاويةُ وينكشفُ الانفصال النِسابيُّ في حدّ ذاته.

في هذا السياق، يغدو بديهيًّا أنّ شكسبير كان في إخراجه لشخصيّة إدموندْ والموادّ المثيرة لدراما ليرْ التي استقاها من مصادر إنغليزيّة قديمة، قد واصل تأمّلاته المسرحيّة في كوارث النّسب، مع **القصّة المأساويّة لهاملت أمير الدنمارك**، التي فرغ منها في ١٦٠١، وأخرجها في صيغة مختصرة في ١٦٠٢، عاما قبل وفاة إليزابيت الأولى، ثمّ طُبعت في ١٦٠٤، كوارثَ كانت قد بلغت ذروةً خطيرةً أولى، - وهي خطيرةٌ لأنّها من حيث المغزى الدراماتورجيُّ، قريبةٌ من الحقيقة المسكوت عنها لوضعيّة إليزابيت.

كان أميرُ الدنمارك الميلانخوليُّ قد ظهر من جانبه على الركح، بصفته خليقةَ الفجوة، بما أنّه لم يستطع أن يكون الوريثَ المناسب والخلَفَ المفحِمَ لأبيه المقتول. وما تبدّى من تردّده في الانتقام الذي ينفرض على الابن، نقصا في عزّة النفس وشُحوبا وجوديًّا وانعداما للفعل السياسيّ، إنّما ينزّله بصفته المقابلَ الانفعاليّ، جهةَ إدموند.

وممّا يُحرّك الفنّ المسرحيّ الشكسبيريَّ، التغلغل عميقا في دوافع

الفساد البشريّ. أمّا الفرضيّات التي يمتحنُها هذا الكاتب المسرحيُّ، فلها من حيث احتماليّتُها التي لم تخِبْ، وزنٌ معتبرٌ في التأمّلات الراهنة: طبقا لتأويل الشاعر، الفسادُ الذي يبقى ممكنا في كلّ مكان، وكانت العقيدةُ المسيحيّةُ-الأوغوسطينيةُ في الإثم الأصلانيّ قد كستْه ميتافيزيقيّا بإشارة مبهَمة مع أنّها لا تخلو من قصْد، إنّما يقوم على النزوع البشريّ إلى الهوَس يمكن أن يوصف أيضا بأنّه نزوعٌ إلى الوهم ومخادعة النفس. ويقوم أيضا على ما يكاد يكون سطوةً مطلقةً للمثال السيّئ الذي لا يُطعَن فيه ويجعل منّا كائناتٍ غالبا ما تفضّل الفلاحَ وإن بفسادٍ، على الإخفاق مع النزاهة والاستقامة.(١)

لكنّ العلّة الأخيرة للفساد تكمن في التقلقُل التقويميّ لمسارات التوريث، والطابَع العَطوبِ لعلاقات الاستخلاف بين الأجيال،- وبعبارة فلسفيّة، في عجز الأصل عن ضمان النقل والحفظ الحقيقيّيْن لإرائه، في ما صدر ونشأ عنه.(٢) وأمّا بعبارة سيكولوجيّة: ففي إمكان أن تتجسّد بشكل مناسب، ضمنَ تحيُّر الأخْلاف وارتباكِهم، مقاصدُ الأسلاف في أثناء مدّتهم. وإنّه عن المصدر الثالث للفساد، ينشأ العملُ التحت أرضيّ للانفصال الذي يتخلّل سارَ التاريخ الأعلى، لينجُم عند السانحة على السطح، بكيفيّة عرَضيّة في العصر القديم، وعلى نحوٍ وبائيٍّ في الحداثة.

إذا كان هاملت المتردّد، الانسان الحديثَ بإطلاق، فإنّ إدموندْ لا

---

(١) انظر: رنيه جيرار، شكسبير. نيران الغيْرة، باريس ١٩٩٠.

(٢) ينتمي غوته إلى أولئك الّذين اكتشفوا اللّاتناظرَ بين الأصل وما صدر عنه، كما بيّن ذلك هرمان شميتْس في كتابه: التفكير المغاير لغوته في سياق الاستشكال التاريخيّ، بوفييه، بون ١٩٥٩. بيد انّ الشاعر يصوغ هذه الملاحظة من منظوريّة أكثر تفاؤلا: ... إنّها بالأحرى فضيلةُ الإنجاب، أنّ يكون المنجَب أفضل من المنجِب. (وصايا وأفكار، ٦٤٣).

يقلّ عن كونه كذلك، بصفته النغِلَ الذي يعْدل عن أشكال الكبْت، أو تحديدا، هو كذلك بدرجة أعلى. ففي حين يتّخذ الأمير الحزين موقفا يمكن أن نصفه باصطلاحات السوسيولوجيا الراهنة، بأنّه «قمع الفعل عن إعمالٍ للفكر»[1]، يُظهر إدمونذ البديلَ الأثقل من حيث النتائجُ في ديناميّة الثقافة: تحرير طاقة أكثر هجوميّةً، بل أكثر إجراما، عبر عداوة هوْجاء.

تتجلّى حداثةُ هاملتْ والملك ليرْ وائتلافُهما من منظور نظريّةِ الحضارة، في أنّ كلتيهما «نهايتَا لعبةٍ»: عند منتهى مجرَيْ الأفعال، لم يعُد أحدٌ يعلم ما الذي يمكن أن يحدُث لاحقا، باستثناء أنّ المجْرَيَيْن سيستمرّان مع شخصيّات أخرى،- فالاسم النرويجيُّ 'فورْتِنْبراسْ' يقدّم رمزا على ما يستمرّ بأيّما كيفيّةٍ كانت. فُلانٌ الخالدُ هذا يدخل حتما ومن جديد، في اللعبة، «مدجّجا بالسلاح» كما يشي بذلك هذا الاسم الفصيحُ، ليفعل آجلا أم عاجلا، كلَّ شيء كما فعل السابقون عليه في وضعيّاتهم المآزق التي وقعوا فيها. هذه المرّة، سخريةُ شكسبير مميتةٌ بقدر ما هي على غير العادة، أكثر انبساطا: ما يظهر ههنا في الأفق، عند الثواني الأخيرة، مطلِقا صيحاتِ الانتصار، إنّما هو الغُفْل الأزليُّ الذي يرغُنُ من شدّة الثقة والطمأنينة، فيبدأ من جديد، ويأتي متأخّرا، ويبقى على ما هو عليه، فلا يدري البتّة بالهُوى التي كان ذوو السلطان القدماءُ قد غرِقوا فيها.

تنعكسُ الأزمنة الحديثة الصاعدةُ في الفنّ السامي من خلال هلاك لير وهاملت وأفولِ الآليْن الملَكيّيْن وأتباعهما: فهي تمثُل بصفتها عصرَ إبطال الكبْت والقيود، وعهدَ التحرُّر، بل عصرَ الانفصالِ والانقطاع الذي ستُرفَع فيه «المواصلَةُ بأيّ كيفيّة اتّفقتْ» بعد تمزُّق الخيوط، إلى

(١) انظر: فولْفْ لِبنيزْ، الميلانخوليّا والمجتمع، فرانكفورت على الماين ١٩٦٩.

مصافّ الفضيلة العليا. ولو كان المبدأ الرئيسُ لديناميّة الحضارة يستحْضر شاعرا، فلن يكون إلّا شكسبير. ذلك أنّ الثيمةَ التي يشتغل عليها، هي تحرير نتائج الأفعال البشريّةِ، التي لا يمكن استدراكُها. وما يقدّمه الشاعرُ «تراجيديّاتٍ»، هو دوما مجْرياتُ أفعال غير متناظرة. وعلى المرء أن ينتظر هاينْريش فون كلايْسْتْ في **اللقيط**[1]، ولويس-فرديناند سيلين في **رحلةٌ إلى منتهى الليل**، لينزل الكتّاب الأوروبيّون إلى جُحمٍ مماثلةٍ لتصوّرِ إمكانِ وفعْليّةٍ لاتناظُراتٍ مُهلِكةٍ بين الأصول والمستقبَل.

تُظهر نظريّةُ المنظومة هذا الـ«كيفما اتّفقَ» الجديد بواسطة مفهوم «القدرة على المداوَمة». وهذه تعكسُ الكشف الفكريّ عند نيكلاس لومان حين عاد شابّا بقي على قيْد الحياة، من الحرب العالميّة الثانية: لم يكن الأفولُ المحليُّ للعالَم علّةً كافيةً لعدم المواصلةِ بأيّ خيارات كانت. فمن «يداوم» بأيّ طريقة كانت، على ما لم يزلْ يوجد، لأيّ علّة كانت، إنّما يبرهن على ذلك: الاستمرارُ وسط الخرائب والأنقاض هو الجواب المناسب للعصر، على فقْد ثقافة تُتوارَث. لا يتعيّن عليك أن تكون وريثا لتنجحَ، شريطةَ أن تستطيع اختيارَ مواضع المداوَمة والجمعَ بينها.

(١) تتعلّق روايةُ كلايست بتبنٍّ كانت له عاقبةٌ مرهِبةٌ: اللقيطُ نِكُولو الذي تبنّاه تاجرٌ، يغتصب أمّه بالتبنّي بعد أن بلغ سنّ الرّشد، ويستحوذ على أملاك الأب بالتبنّي الذي يقتلُ في هيْجة غضبٍ، الابنَ العاقَّ بأنْ «هشّم دماغَه». وفضلا عن ذلك، عندما حُكم على الأب الغَضوب بالاعدام شنقا، رفضَ طلب المغفرة، ليستطيع حتّى في الجحيم، القبض على الابن المتبَنّى الذي تحوّل إلى وغدٍ أثيم. تطوّر العبقريّة المظلمّةُ لكلايست الأنموذج الأوروبيّ التليدَ للمأساة باعتبارِها كارثةَ نسبٍ ليحوّله إلى الطراز الأسود المحدَث لكارثة التبنّي. أنظر: أوفِهْ شوتّهْ، **إنشائيّةُ الأقصى. في عنفِ لغةِ الراديكاليّ**، غوتّنغن ٢٠٠٦: وفي خصوص اللقيط لكلايست أنظر: الفصلَ المعنون بـ«تحطيم الرؤوس»، ص. ٩٧ وما بعدها.

عندما يقول هاملت إنّ «العالَم قد خرج عن طوْره»، يقرّ بأنّه ليس الرجل المناسبَ لترتيب النظام المختلّ. إذ أنّه كان سيتعيّن عليه ليفعل هذا، أن يجسّد ما كان بالنسبة إليه، محالا: أن يكون رجلا يتنزّل ضمن المعدَّل الجِنيالوجيّ، الوريثَ الموثوقَ به لسلَف نزيه. ولكي نتكلّم اللغة الراهنةَ طبقا لمنطق «جيّدٌ بما فيه الكفايةُ» للتحليل النفسانيّ، كان سيتعيّن عليه أن يكون الابن القادر بما يكفي من القدرة على أن يرث أبا طيّبا بما فيه الكفايةُ وأُمّا طيّبةً بما فيه الكفايةُ،- لكن كيف سيكون هذا ممكنا حين لم تجِد أمّك بعد قتل أبيك، أعجلَ من التزوّج بالقاتل؟ بفضل شكسبير، اشتهرت الدنمارك بأنّها غدت أوّلَ بلد في الأزمنة الحديثة صارت فيه ممتنعةً مثلُ هذه الحال التي هي في الظاهر مبتذَلَةٌ في الحضارة الظافرة.

يُتوفّى هاملت بلا أبناء، في حيرة من أمره، مشيرا بيدٍ منهَكة إلى الخلَف المنتصر. فليست الدنمارك البلد الوحيد الذي خرج فيه العالَم المتقوّمُ عن طوْره. إذ حيثما ولّينا بصرَنا، رأينا العالَمَ في سقوط حرّ. ويمكن مع ذلك أن نكون على يقين من أنّ الذّين يسقطون سيخْتلقون «تسْويغاتٍ» جديدة لافْتقادهم كلَّ سنَد ومرتَكَز.

٦. لم يعُد أحدٌ ينْبس بأيّما كلمةٍ عن النّسب

فوَاتورْ - دي سادْ - جِفِرْسون - إمِرْسون - شتِرْنِرْ - مارْكس - دُلوز/ غواتّاري

يمكن أن نُلزم المجتمعَ بكلّ شيء، إلّا بما كان له نتاجٌ.

يوهان فولفْغانغ غوته، **الوشائج الاصْطِفائيّة**.

إنّ خروجَ سيرورة الحضارة الغربيّة والمناطق التي تؤثّر عليها في العالَم، عن نظامِ التثبيت الشرعيّ بواسطة النّسب والاستخْلاف الذي تطغى عليه السُلالاتُ الذكوريّةُ ويثريه بكيفيّة تزْييغيّةٍ، السحرُ الهدّام للأمّهات-البنات، يكتملُ عند قطبيْن اثنيْن: أوّلهما الانتشار التدريجيُّ للمفعول النسابيّ المضادّ الذي يشبه تاريخُه المتأخّر إلى حدّ بعيد، انبساط النزعة «الفرْدانيّة» على الطريقة الأورو-أمريكيّة،- وكنّا قد بيّنا أنّ لشتّى التيّارات المسيحيّة الصوفيّة والبروتستانتيّة سهما في ذلك مع مطلع الأزمنة الحديثة؛ وأمّا القطب الثاني فمدارُه هو الضغطُ الخلّاق لطبقاتِ الـ«مجتمع» الأوروبيّ وأخلافها الكولونياليّين وما بعد الكولونياليّين، التي ما تنفكّ تتوسّع تقحُّما لمواقع السلطة والنفوذ،- وهو ما كان قد نتجت عنه ثورةُ طموحات دائمةٌ باسْم «المساواة في الحقوق»، تحرّكها طاقاتُ احتكاكٍ تنشأ عند المواجهة المباشرة بين المجحَفين والغانمين داخل فضاءِ مقارنة ضيّقٍ. ههنا يصدُق «الوضع الحديث» تشبيكا وسائطيًّا شديدا لأشكالِ النُزوقِ المزمنة على أساسِ التكثُّف التدريجيّ لفضاء المقارنة.

يبرهن المبدأ الرئيسُ لديناميّة الثقافة مع تفريعاته الكثيرة، على قوّة تغلغُله في مجرى التحديث النِسابيّ: ومن حيث يطوّر المسارُ دخولَ ما

لا يُحصى ولا يُعدُّ من الذين كانوا في السابق، بلا إرث ولا مشروعيّة، في الفضاء الموسَّع للمطالب المشروعة، فإنّه يثيرُ في كلّ لحظ عين، عددا من استحقاقاتِ الوجاهة والفُرص والمراتب الأثيرةِ، يفوق ما يمكن إشباعُه بالوسائل التي يُتيحها الوضعُ الراهن. ولا ينكشف هذا بكيفيّة جذريّة كما في استتباعاتِ الإعلانيْن الأمريكيّ والفرنسيّ لـ«حقوق الانسان» الكونيّة في نهاية القرن الثامن عشر. مع هذه الكلمات النافذة التي كانت مواتية للعصر من حيث طابعُها القاطع والمكين الذي يشي بالسماحة، كان عصر المطالب والاستحقاقات قد بدأ. وهو عصرٌ لن ينتهي أبدا.

ما أشرنا إليه أعلاهُ، «قرنَ النغال» يمكن أيضا أن يسمّى قرن الولادات الثواني، - بالإسبانيّة: 'سِيكونْدُنِسْ'[١]، أو أيضا قرن اليتامى والمهمَلين واللقطاء الذين يتعيّن عليهم أن يعيدوا بناء «منزلتهم من العالَم» على أساس البرهنة لأنفسهم على من يكونون. وبالإمكان أيضا أن نستشهد به قرنا للمستحوذين السياسيّين وباعثي المشاريع وعِصاميّي الاختصاصات جميعا، الذين ختموه بختمهم مذ نهاية القرن الثامن عشر وبخاصّة في العالَم الجديد[٢]. ومن النافل التشديد ههنا على أنّ الأمر

---

(١) بالنسبة إلى ثيمة الأبناء الثواني في مطلع الأزمنة الحديثة، أنظر، غونّارْ هايْنْزونْ، **الأبناء والسلطة العالميّة. الرعب في نهوض الأمم وسقوطها**. زوريخْ ٢٠٠٦.

(٢) لقد ظهر أوّل بورتريه لمجموعة العصاميّين الذين «صنعوا أنفسَهم بأنفسهم» على الجهة الأخرى من الأطلسيّ، منذ ١٨٥٨ في منشورات هاربرس وإخوته، في نيويورك، بريشةِ كاتب مقالات كان فضلا عن ذلك، مغمورا، هو شارل س. ب. سِيْمور (١٨٢٩-١٨٦٩)، وبعنوان مقتضب: **العصاميّ**. واللافتُ من منظور الراهن، في هذه المجموعةِ السبّاقة للـ«رجال الناجحين» في اثنين وستّين جزءا، هو أنّ السير المتأخّرة لأصحاب الملايين وبارونات الصناعة التي كثيرا ما كانت تؤخذ بعين الاعتبار، يكاد لا يكون لها أيّ دور في هذه المجموعة، باستثناء

لا يتعلّق بقرنٍ روزنامةٍ، بقدر ما يتعلّق بفضاء زمانيّ مفتوح، بل بالأحرى بعصر يختصّ بشِرْعَةٍ بعينها، ويستمرّ في المستقبل من دون أن تضع له حدّا دوافعُ محايثة.

في المقام الأوّل، يتقنّع المسارُ بلعبةِ أدوار سياسيّة-ثقافيّة تُماثِل بما عُلّق عليه في كثير من الأحيان «صعودا للبرجوازيّة»،- دراما شغَلت الثقافة الأوروبيّةَ بجميع أجناسها بين القرنيْن الرابع عشر والتاسع عشر. وتمتدّ هذه الدراما على أساس منطق الأحْوال، ونتيجةً نسيقةً لتولّي «الطبقة المشبَعة» السلطةَ، إلى اللحظة التي أخذت فيها أيضا الطبقة الرابعةُ قديماً، طبقةُ العمّال المتبرِّمة التابعةُ لمنظومة الأجْر، وظلالُها أي البقايا التي ترزح تحت نير البطالة، تعبّر عن دعاواها في تحسين الوضعيّة الاقتصاديّة، واعتبار الحقوق، والتمثيل السياسيّ، والتعبير الجماليّ. ما يوسم بأشكال «صعود» البرجوازيّة، إنّما يتحقّق فعليًّا، في شكل مسار يتبع فيه تزييغٌ تزييغا آخرَ، ومطالبةٌ مطابلةً أخرى، وعكسٌ للقيم عكسا لها آخَرَ، إلى أن يُدركَ ما لا رادَّ له إعادة تأويل للعلاقات النِسابيّة، أعني النقطةَ الصفر لإضفاء المشروعيّة بواسطة النّسب، والمساواة الصوريّة بين الجميع، في فضاء لا تحدّده نِسابيًّا، أيُّ علامة

السيرة الذاتيّة لرائد السكك الحديديّة جورج ستفنسون (١٧٨١-١٨٤٨). وفي المقابل، تركّز النصوص على سير صعود محامين وسياسيّين وضبّاط وربّان الأساطيل البحريّة وفنّانين. يعاين المرء مباشرة أنّ المعادلةَ التقليديّةَ بين الذكوريّة والانسانيّة ما زالت تصدُق في صيغتها المشهورة، بما أنّه لا يشار في هذه المجموعة إلى أيّما امرأة.

شهدت اللوحةُ بعد ذلك بمئة وخمسين عاما، تحوّلا جذريّا من حيث سياسةُ الجندر. فحتّى ملكةُ التسْلية أوبْرا ونترْ (ولدت في ١٩٥٤)، النغِلةُ المرموقةُ لصناعة الفُرْجة، والبنت غير الشرعيّة لأبويْن قاصريْن، والتي من المعلوم أنّها كانت في شبابها تدمن على المخدّرات، لم يعد من الممكن أن تقدّم نفسَها بصفتها مجرّدَ امرأةٍ عصاميّة صنعت نفسَها بنفسها، بما أنّ صناعةَ مسيرتها لم يكن من الممكن أن تُتصوّر إلّا بما هي مفعولٌ لعمل جماعيّ.

أو إحداثيّة. أنّ ذا السياقَ لا علاقة له بـ«تكافؤ الفرَص» إلّا لمامًا، فهذا ما يبيّنه مؤلِّفُ المؤرّخ غريغوري كلارْكْ، **الابنُ ينهض من جديد. في الألقاب وتاريخ الحركيّة الاجتماعيّة**، (برنسْتون، أوكسفورد ٢٠١٤)، الذي يضرب إلى البرهنة على أنّ كمّاً غير معتبَر من عائلات النُخب كانت قد عرفت في غضون الثلاثمئة أو الأربعمئة سنة الأخيرة، كيف تدافع عن مكانتها، في حين أنّ وجوها جديدةً هي التي كانت في الغالب، تنظّم المشهد الأماميّ للتاريخ.

لقد بدأت إعادةُ تقويم القيم في أثناء التشوُّش الثقافيّ للنهضة الذي نتج عنه اختلاطُ الحمّالين للامتيازات القديمة المتوارَثة، بالحائزين الجدُد على ألقاب الموهبة الذين استنْبَلوا من أنفسهم، على أساس طلبيّاتِ رعاة الآداب والفنون، والتقسيم الإداريّ للعمل، والروابط الأسريّة الأولى،- ولهذا تبعاتٌ تمتدّ إلى اليوم.

أمّا أنموذج الانصهار الذي من هذا الطراز، فنعثر عليه في الترقية الناجحة إلى طبقة النبالة المتوارَثة، للرسّام البندقّي تيزْيانو فرْشِلُّو (حواليْ ١٤٩٠-١٥٧٦) بأمرٍ من كارل الخامس، في عام ١٥٣٣، وتسميته رسّامَ بلاط العائلة الإمبراطوريّة. وبالطبع، تعيّن أن تبقى تضامينُ هذا المسار على صعيد الثورة الثقافيّة، خفيّةً عن الملاحظين المعاصرين له. فلا ريب أنّهم قد اكتفوا بتصوّر أنّ لبيت المشروعيّة غرفا كثيرةً،- فالأمر يكون أفضلَ حين يوجد في العالَم وُجهاءُ آخرون يسمحون لرجال جُدد وأخلافهمِ، أن يدخلوا أجنحةَ القصر التي شُيّدت حديثا.

لقد انكشفت النزعةُ الحاتَّةُ لبنية الوجاهات والامتيازات والألقاب المشروعة، بعدَ ذلك بقرنيْن ونصف، عندما أثارت موجاتُ التنوير والثورة الفرنسيّة العاتيةُ تحويلا طارئا للمشروعيّة والسيادة من نظام العائلات الأرستقراطيّة إلى برجوازيّةٍ كانت تسمّي نفسها «الشعبَ» وزعمائها الذين كانوا يُسهبون في المرافعات أمام القضاء.

في منتصف القرن التاسع عشر، انجلى مجالُ الرؤية بما فيه الكفاية، ليتراءى مع موقعٍ أكثر مواتاةً للمعايَنة، ما كان قد حدث مع توكفيلْ في تشخيصه للمسار[1]،- إلى أيّ حدّ كان الفاعلون في النظام القديم، يعملون طيلةَ قرون، على إبطال مشروعيّتهم. لقد كانوا في علاقتهم بمُقرِضيهم البرجوازيّين الكبار، في وضعيّة تداين مزمنٍ، واعتبروا تسديدَ الديون ممّا يمتنع ووجاهتَهم،- وهو ما أفضى إلى المجازفة بترفيع الفوائد إلى حدود الستّين بالمئة سنويّا، مع أنّها مجازفةٌ متوقّعةٌ بالنظر إلى طبيعة المنظومة: لقد كوّنَ الربا الدنيويُّ الذي استنكرته الكنيسةُ، الإجابةَ الساذجةَ للمنظومات الماليّة المبكّرة على ما كان قد ثبُت خُبْريّا، أعني أولئك الوجهاء المدينين الكثيرين الّذين أوْفوا بعقودهم على مضَض. عندما أفلست الدولة الإسبانيّة في ١٥٩٦ (بعد انتكاستيْ ١٥٥٧ و١٥٧٥)، في عهد فيليب الثاني، كانت فوائض ديون العائلة المالِكة تمثّل أربعين بالمئة من ميزانيّة الدولة. ومع ذلك، لم يتمكّن الدائنونِ من إبرام عقود ديون كثيرة. وفي ١٧٨٧، من مداخيل العائلة المالكة الفرنسيّة التي ناهزت أربعمئة وسبعة وعشرين مليونَ ليرة، تعيّن دفعُ مئتين وخمسة وعشرين مليونا خدمةً للديْن، والحال أنّ العجز الماليّ للدولة لم يزل يتزايد،-وما يتبيّن من هذا فضلا عن ذلك، هو أنّ خديعةَ مصلحة الضرائب في التعامل مع مجتمع المنتِجين، الخديعةَ التي تضمنها السلطةُ الشرعيّةُ لنزْع الملكيّة، ليستَ إبتكارَ القرنيْن العشرين والواحد والعشرين: فمن قبْل التحوّل إلى الإجرائيّات الديمقراطيّة، كانت هذه الخديعةُ تكوّن أحد الأسرار التأسيسيّة لدولة الأزمنة الحديثة.

إنّهم إذنْ وُجهاء النظام القديم هم الذين لقّنوا الفاعلين البرجوازيّين درسا حاسما في خصوص المدينة الماليّة المقبلة. فالعلاقةُ التي خبرتْها

---

(١) أنظر: ص. ٣٧ وما بعدها من هذا الكتاب.

نبالةُ أوروبّا القديمة على مرّ القرون، بين يقين المشروعيّة وأبّهة نمط العيش، قد ظلّت قائمةً مذْ بان أنّ أسيادَ الأمس الفخام هم اليومَ في غالب الأحيان، المدينون المفلسون. لقد استقرّت أرستقراطيّة أوروبّا القديمة و«دولتها»، مملكةً للعجز الماليّ الذي دام ألف عام. فما إن تُعُلّم الحسابُ بكيفيّة أفضل، أضحت أيّامُها معدودة. وما سيسمّى بعد ذلك، «استغلالا»، لم يكن سوى تنازُل الأغنياء القديم تغطيةً لمكشوف حساب الفقراء. لقد بلغ هذا النظامُ نهايتَه المحتومة مع «صعود المجتمع البرجوازيّ». إذ أنّه بقدر ما يمكن أن يؤوَّل التبذير المذهلُ والتفاخُر بالاستهلاك باعتبارهما علامتيْن على اللياقة البدنيّة الجيّدة[1] للأسياد، ينكشفان في النظام الجديد للواقع، عرَضيْن لاستطالةٍ مُهلِكةٍ لم تعُد تُحتمل.

مع إبطال النبالة لمشروعيّتها في أوروبّا القديمة، اكتشف «المجتمع البرجوازيُّ» الذي كان بصدد النشءِ، كم كان الوقت مواتيا للمرور من ثقافة النظام القديم القائم على معقوليّة الأُبّهة، إلى ضربٍ بديلٍ من المشروعيّة الثقافيّة[2]. لقد تعيّن عليه لوقت طويل مع عامّةِ المزارعين المقموعين، أن يتكفّل طوعا أو قسرا، بنفقاتِ بذخ طبقة أسياد أوروبّا القديمة، ونزوات الحرب التي طغت على الدول القوميّة المبكّرة، بواسطة السُخرة والضرائب والإيداعات والقروض المهدورة.

وتبعا لواقع الحال القائم، لم يكن من الممكن أن يقوم النمطُ

---

(١) طبقا لمبرهَنة زاهافي التي نُشرت في ١٩٧٥ وشُهرت تحت اسم 'العائقُ الرئيس'، تدلّ أشكال الإسراف والتبذير البديهيّة على «حسن الطويّة»، أي أنّها علامات على لياقةٍ في مأمن من التزييف. ويمكن أن يُفهم تطوّر المنظومات التي تحتمل التمويهَ في الحداثة، باعتباره انفتاحا تدريجيّا لفضاءات اللعب على أشكال تزييف علامات اللياقة البدنيّة.

(٢) أنظر: نوربِرْتْ إلياس، المجتمع الكيِّسُ. محاولات في سوسيولوجيا الملَكيّة والأرستقراطيّة الكيّسة، فرانكفورت على الماين ١٩٨٣.

الجديد فقط على المعقوليّة الحاسِبة للأداء الاقتصاديّ والفكريّ المنجَز فعليًا: على واقعة نجاح المؤسّسة، وعلى الربح المثبَت بعد موازنة محقَّقة، وعلى موافقة المشاركين وشركائهم في إطار دستور مدنيّ. في نهاية المطاف، حين كان الأمر يتعلّق بخلق مشروعيّة جديدة، لم يكن ثمّة من مخرَجٍ سوى إدخال الاقتراع الكونيّ الذي كان يُفترض أنّه سيخلعُ على علاقة القانون والأغلبيّة حدًّا أدنى من المعقوليّة. هذا ما يدفع إلى معاينةِ أنّه في عالَم تحكمه أغلبيّاتٌ لا تعمّر طويلا، يبقى إبطال مشروعيّةٍ ما هو مهيمنٌ اليوم، واردا في كلّ لحظ عيْن.

لقد قام التحوّلُ إلى الحداثة السياسيّة والقانونيّة والنِسابيّة، على اكتشافٍ تأسيسيٍّ بالنسبة إلى كلّ تنويرٍ، أعني أنّ العظمة والملَكيّة والنبالة كانت دوما مسألة إيمان، بكيفيّة تكاد لا تختلف كثيرا عن أسرار التثْليث. وكان يكفي التشكيك في هذه المسائل حتّى يتأدّى هذا إلى نظام جديدٍ للأشياء مخلَّصٍ من سمات تدنّي التنظيم الإقطاعيّ والمراتبيّة المنغرزة في النفوس. من هذا المنظور، التاريخُ المتأخّر بساره هو تاريخ «حفلات الشاي»، أي تاريخ أشكال رفض تزويد الأسياد ذوي النفوذ الزائف لوقت أطول.

كان قد تحتّم إلى حدود المنقَلَب الثوريّ للقرن الثامن عشر، على تخارج الدائرة البرجوازيّة ترقّيًا ضمن عالَم الكبار، ألّا يتّخذ إلّا شكلَ تسلُّلاتٍ غير لافتة ومطالب إقليميّةٍ مضحكة على أراض أجنبيّة، - كما كنّا قد رأينا ذلك في بداية هذا المصنّف[1]، مع مثال السيرة المنوِّمة لجان-أنتوانيت بواسّون المعروفة بالماركيزة دي بومبادورْ. فالسيَر التي من مثل سيرتها كانت تفترض أنّ شركاء وصوليّين من أصل برجوازيّ

(١) أنظر ص. ٣٥-٥٧ من هذا الكتاب.

يعيدون تأويلَ النبالة تأويلا ينوس بين التكيّف والعِصيان. فكان بإمكانهم أن يُفلحوا شريطةَ أن يتمسّكوا بالتكتُّم ويتحرّكوا داخل المواضَعات السارية.

تشهد على ذلك بكلّ وضوح، رسالةُ القاصّ الفرنسيّ فانسون فواتورْ (١٥٩٨-١٦٤٨) الذي برز انطلاقا من العقود الأولى للقرن السابع عشر، بصفته منشّطا ظريفا لنُزل دي رومْبُوِيِّيهْ أوّلِ أكبر صالونات باريس ومُلتقى «المتحذْلقين»: وهو ابنُ تاجر خمرة من أمْيانْ حظي بامتياز تزويد البلاط الملَكيّ، كان قد تعرّف في سنوات شبابه، على غاستون دورليونْ أخ لويس الثالث عشر وكسب ودَّه. سنحت هذه العلاقة للشابّ الذي «من دون حسب ونسب» أن يسلك طريقَه داخل أرفع أوساط الأرستقراطيّة الفرنسيّة. ونظرا لمواهبه البارزة في المحادثة والمديح والمراسلة وهواية الشعر، حظي لمدّة عقود، بمكانةِ باثٌ البهجة الذي لا يُعوَّض، - سيوصف اليومَ بأنّه مُسلّ يطيّب النفوسَ أكثر منه كاتبا، لو افترضنا أنّ التسلية تُعدّ من بين الشؤون الجدّية داخل جماعة بصدد التحديث. وكان من بين الكتّاب القلائل الذين أعادوا بالنسبة إلى القرن السابع عشر، تعريفَ مفهوم 'الأديب' من حيث حرّروه من شَيْنة التبعيّة. وكانت له في وقت مّا حظوةٌ عند السيّد دو شافِنْيِي عضدِ الكاردينال ريشِلْيُو الرجلِ الأكثر نفوذا عصرئذ.

ولمّا كان فواتورْ يعي دورَه بصفته اللاعبَ الأكثر تلوُّنا في باليه الكبار الباريسيّ، وحين هاجم شخصَه شاعرٌ منافسٌ كان قد استهزأ به فنعتَه بـ«الفظّ الذي من الدهْماء» بعد أن نظَم أبياتا مختلّة الوزن، كتب رسالةً إلى بيير كوستار وهو أسقُف كان يقيمُ في بواتُو، وكان فواتور يراسله بانتظام بين ١٦٣٨ و١٦٤٢[١]، وأراد بهذه الرسالة أن يفْسُرَ لهذا

(١) بيير كوستار وفانسون فواتور، محادثات وحوارات، باريس ٢٠١٣.

الخِلّ الذي كان يقدّر فيه العارفَ بالآداب، رؤيتَه للفرق بين النبالة واللانبالة:

«والحقّ أنّ للنبالة مرتبة عاليةً في نظام نِعَم البخْت، فهي امتياز يصلح لكسب امتيازات أخرى كثيرة. لكن توجد في الحياة أشياء أنفَسُ ... إذا لم يستطع المرء أن يكون نبيلا من دون نُبل؛ وإذا لم يستطع أن يكون له روح جميل ونفس قويّة، عزيزة وشهمة ... فإنّه لا سُلوان لهوراتيوسْ ولا عزاءَ لي. لكن ولله الحمد، لا يجري الأمر كذلك، وأعرف عن هذا الموضوع، خطبة كاملة لماريوس عند سالّوسْتْ. ربّما لا تعرف هذا المثَلَ الكاستيّانيّ الذي يقول: «كلُّ امرئ ابنُ فِعاله»، أو قول رجل جريء من تلك البلاد محدّثا سيّدا من أسياد إيطاليا، «أنا وساعدي هذا الذي اعتبره الساعةَ، أبي، أكثرُ فضلا منك».

وأظنّ أنّك ستستحْسن أن أضيف أنّ 'هيدالْغو' في الإسبانيّة التي تدلّ على النبيل، تُشتقّ من 'هِيُو دالغو'، أي كأنْ يقالَ 'ابن شيء مّا'، للتشديد على أنّ النبالة الحقيقيّة تتأتّى من الأفعال الفاضلة التي تهبُنا ولادةً ثانيةً أفضلَ وأمجدَ من الأولى. وعليه سيّدي، من وُلد فظّا من فظاظ الدهماء يمكن أن يولد من جديد، نبيلا ويملأ حياتَه نورا، على الرغم من ظلمة أصله.»(١)

تبيّن الوثيقةُ كيف كان قد نشأ منذ السنوات ١٦٣٠-١٦٤٠، ما يمكن أن يُشبَع وعيا بإمكان استنْبالٍ يتولّد من نفسه، لدى الأفراد الجُدد من الأوساط البرجوازيّة الذين لفتوا الأنظار بصفتهم قائمين على أداء مهامّ داخل «مجتمع» أوروبّا القديمة الذي تهيمن عليه الأرستقراطيّة. ونعاين فيها الاستعدادَ للهجوم المضادّ باسْم أخلاقيّات الأهلُقراطيّة التي

(١) ورد في: رسائل بالفرنسيّة القديمة، تحقيق وتحرير فرنر لانغرْ، فيسبادنْ ١٩٤٩، ص. ٣٧. ويرد النصّ الأصليّ في: بيير كوستار وفانسون فواتور، مصدر مذكور، (الرسالة VII)، ص. ٦٥٠-٦٥٣.

يمكن أن تُستمَدَ من نماذج رومانيّة قديمة أو جرْمانيّة. وتقيّد هذه الأخلاقيّاتُ مغزى النّسبِ أيّا كانت قدامتُه ورفْعتُه، لا بل تقلّل من شأنه، ليتقدّمَه الإنجاز الشخصيّ الفعليُّ والمكانةُ التي يبلغها المرءُ بالكسْب ضمن البنية الاجتماعيّة للهيْبة.

ينكشف هذا بكيفيّة استثنائيّة في المشهد الدراميّ المقتضب الذي ذكره فانسون فواتورْ الذي سيكون فيه «رجل جريء» (لا يمكن أن يشار به إلّا إلى ضابطٍ من أصل برجوازيّ، من ضبّاط العائلة الملكيّة الإسبانيّة)، قد استفزّ سيّدا من أسياد إيطاليا، قائلا له: إنّه وساعده الأيمن أرسخُ قيمة وفضلا منه. وإنّه لفي هذا السياق يرد القولُ غير الدارج بأنّ هذا الضابطَ «كان يرى» في ساعده الأيمن، «أباه»: من الممكن أن يتعلّق الأمر ههنا بأوّل شهادة مبكّرة على فكرة النشء الذاتيّ أو الانتساب الذاتيّ.(١)

---

(١) كان شكسبير بضعةَ عقود قبل ذلك، قد قال على لسان بطل تراجيديا كوروليان (حوالي ١٦٠٧): «أقاوم .../ كأيّ امرئٍ سيكون صنيعَ نفسه/ ولم يعرف له قطّ والديْن» (٧، ٣). ما زال قول كوروليان خلوا من المنزع التقريريّ: إذ يُفترَض أنّه يشير إلى موقف رجل عنيد تجرّد من الشعب والنّسب بعد شعوره بأنّ ذويه قد خانوه، وتبريره الانضمامَ إلى الأعداء الأجانب في روما. ثم يسقط من جديد في وضعيّة المنتمي إلى العائلة بعد أن ذكّرته زوجتُه وأمّه من خلال حجج عاطفيّةٍ، بـ«انتمائه» إليهما. أمّا انفصالُه عن ذويه فيجعل منه خائنا في نظر الحلفاء الجُدد وهو ما كانت له تبعات مهلكةٌ. بالنسبة إلى شكسبير، ما زالت فكرةُ أن يكون المرءُ صنيعَ نفسه تقترن بالهجانة المأساويّة.

لكن، بعد ذلك بأربعة عقود، يستطيع بيير كورنايْ أن يقول على لسان أبطاله في كوميدياه «البطوليّة»، دون سانشه دي أراغون (١٦٤٩): «لست مدينا بأيّما شيء لمن أنجبوني ... وإنّي لأسمّي فعاليَ أبويَّ ... قيمتي هي عرْقي، وذراعي هي أبي.»

في إجابته على الرسالة التي استشهدنا بها أعلاه (مرجع مذكور، ص. ٦٥٣-٦٥٥)، يشدّد كوستارْ على انقلاب مقولات النُّبل عند فواتورْ، من حيث ينزّل هو أيضا نبل الدم فوق «نبل الرّوح والوجدان». والظاهر أنّه قد تأثّر بالصياغة

يمكن أن يوضَّح بلا كثيرِ عناء، كيف غدا هذا الاستيهامُ في القرنيْن التاسع عشر والعشرين، أهمَّ ناقلٍ للإفْعالات المضادّة للأسرة وللنِسابة. فالذي يرى في ذراعه اليمنى أبا له، يشيّد موقعه من العالَم بنفسه، وبعبارة أدقّ: بواسطة عضوِ إنجازٍ بعينه. بهذا المعنى، إذا أراد أحدُهم أن يكون «ابنا لشيء مّا»، فإنّه يشتقّ بنفسه ممّا يختصّ به قوّةً وأهليّةً، الدليلَ على فضله وكفاءته، - وفي هذا يُشبه أولئك اللقطاء (ذرّية لا أحد) المدهشين الذين قدّموا أنفسهم مع مطلع الأزمنة الحديثة، بصفتهم ذُرّيةَ الموهبة، و«أبناءَ فعالهم»، إدّعاءً لتفوّقٍ قلّما عوينتْ نوعيّتُه إلى يوم الناس هذا.

كانت مصادرُ المشروعيّة قد انتقلت مع بدايات النهضة في القرن الرابع عشر، من النَّسب المبجَّل إلى الأداء الراهن. ههنا تتراءى لنا الثغرةُ التي ستعشّش فيها بعد ذلك بخمسة قرون، الخطابةُ النسَويّة دفاعا عن الفتيات الطموحات. فهذه الخطابة تتملّك هي أيضا في إيقانها من هدفها، تلك الاستراتيجيّةَ التي أثبتَها دفاعُ البرجوازيّة عن حقّها في الصعود والترقّي: استعانةً بمبادئ المساواة للتكثير من المنازل النخْبويّة، لكي تحتلّها مترشّحاتٌ من صفوفهنّ. وتتبدّى هذه الديناميّةُ بكلّ جلاء في النقاش المعاصر حول نصيب النساء في «المواقع القياديّة».

الكاستيانيّة: «إنّي أرى في ساعدي أبا لي»، حتّى أنّه استأنف الاستشهادَ بها بعد ذلك، مختصرَةً، في رسالة إلى دو بلزاك.

وبعد ذلك بقرن ونصف، تنزّل المثاليّةُ الألمانيّةُ من جديد، الأفراد البرجوازيّين، تحت مسمّى «ذوات»، منزلةَ الذين من نسْج أنفسهم بإطلاق: فيصير النشءُ الذاتيّ الحقّ الأوّلَ للإنسان والواجبَ المدنيَّ الأوّل. ولا يستطيع المحدثون في غالب الأحيان أن يتملّصوا من هذا المقتضى المثبّط إلّا بواسطة حركاتِ استعفاء دينيّة محدَثة (وفي الغالب: بروميثيوسيّة مضادّة) أو عمليّاتِ اجتنابٍ وانعزالٍ جماعويّة، أو سوسيو-فلسفيّة.

تنعكس في اشمئزازٍ دوائر واسعة، من واقع الحال القائم، تجرُبةٌ تأسيسيّة بالنسبة إلى الأزمنة الحديثة، من حيث أنّ الاسْتخلاف المتوارَثَ نادرا ما يحمل معه الوجاهة والامتيازات والمنافع والكفاءات، في حين أنّه يعني في نظر الأغلبيّة، وبخاصّة «الفئات» أو «الطبقات» البروليتاريّة للمجتمع، الخضوعَ إلى أشكال تقييد وميْز تقليديّة، ومن ثمّ، إلى إرث يتكوّن في جزء كبير منه، من أشكال نهبٍ دارجةٍ ونقائص مكينةٍ. يصدق هذا في المقام الأوّل، على الوضعيّات التي يُكره فيها من يأتي متأخّرا على أن يخلف أسلافا مدينين أو مَشينين، - آباء يعْدل حملُ ألقابهم الهزيمةَ والخيبة. في مثل هذه الأحوال، قليلون جدّا هم الّذين يقتنعون بأن يأدّوا على المسرح الكبير للعالَم، دورَهم المتواضَع عليه[1].

وتبعا لذلك، تظهر لدى الأخْلاف الذين يطوّرون تطلّعاتٍ شتّى، حاجةٌ تلقائيّة إلى القطع مع التسلسل الوراثيّ، للتخلّص من عبء الديْن المتوارث والعوَز المتوارَث والشيْن المتوارث. فما يسمّى «ديمقراطيّة» منذ انفغار الفجْوة، هو من منظور سيكو-سياسيٍّ وفي جزء كبير منه، انهمام جماعيٌّ بمزايا الانفصال النِسابيّ، في اقترانه بما رسّخته «حقوق الإنسان» المعلَنة، موقفَ استئنافٍ انطلاقا من وضعيّة الذي يُطالب ويتلقّى من دون أن يكون بالضرورة قد كافح وفازَ شخصيّا.

---

(١) في كتابه المستقبل واقعةٌ ثقافيّة. مقالاتٌ في الوضع المعولَم، لندن ٢٠١٣، ص. ١٧٩-١٩٥ (الفصل ٩: القدرة على التطلّع)، يحيل أرجون أبّادورايْ على موقف متجذّر منذ القدم، في أوساط الفقراء في كثير من البلدان، أعني «السخرية والتماسف والوقاحة التي بواسطتها يتبرّأ المجحَفون دومًا من المعايير التي تؤدّي إلى خذلانهم». ومن ثمّ، العلاقة الملتبسةُ بين المزاج الشعبيّ والتمرّد لم تُحلّ إلّا مع الحداثة الأوروبيّة، من خلال العناد غير المتهكّم لحركة العمّال.

علينا أن ننتظر نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر لتُقنِّن التجليّاتُ الظاهرةُ الأولى لضغطٍ يدفع إلى القطع الفعليّ للصلة بين الأجيال.

على صعيدِ الرفض الرمزيّ للاستخْلاف، دوناتا ألفونْس فرونسوا، ماركيز دو سادْ (١٧٤٠-١٨١٤) هو بلا مجادَلة، أميرُ مخترعي حركات القطْع والفصْل. وكان سوء فهم شعبيّ وراء اعتبار الـ«ماركيز الإلهيّ» مجرّدَ فاسقٍ كان بعد أن سئم الجنسانيّة النمطيّةَ، قد تحصّن بتنويعات تزييغيّة للإيروس. في الحقيقة، دو ساد هو أوّل وثوقيّ في مضادّة النِسابة، من حيث نقل إلى العصر البرجوازيّ، المنزع التحرُّرانيَّ الذي كان في البداية، قد اتّخذ شكلَ الحياة الباذخة لأرستقراطيّة أمست بلا وظيفة. وكان التحرُّرانيّون من أمثال دو ساد، مشحونين بوعيٍ أنّهم الأخيرون الذين ما يزالون يعلمون شيئا مّا عن 'حلاوة الحياة' في ظلّ الأحوال السابقة. فلا شيء كان يحيد بهم عن فكرةِ أنّه ما زالت لديهم بعض الأسرار اللطيفة التي يمكن أن ينقلوها إلى شباب الحِقب اللاحقة.

لقد جادت فنطازيا الكاتب المضادّة للنِسابة بحركة كانت قد أعلنت أكثر من أيّ حركة أخرى، نهايةَ التفكير على منوال مقولات الأصل والإرث والنّسب، لا بالنسبة إلى طبقته وحسب، بل أيضا بالنسبة إلى أسياد الوضع الجُدد. ذلك أنّ سادْ لم يقف عند الإشادة بالاستمناء والعلاقة الشرجيّة بين الجنسيْن، إجراءيْ منع للنّسل عند أفراد المستقبل المُسوخ. لقد ذهب في أكثر أطواره صفاءً إلى ابتكار صورٍ غريبةٍ تعبّر بوضوح عن تمرّد الحداثة المضادّ للنِسابة وللنسل،- وإن كانت أيضا رؤى حمّالةً لمنطق مرعب.

لا توجد في تاريخ الأفكار الأوروبيّ مشاهدُ يمكن أن تُقارَن من جهة التطرّف في الإفصاح والتعبير، بالمشاهد التي تردُ في الفلسفة في

المخْدَع أو المعلّمون اللاأخلاقيّون (١٧٩٥)، حيث يلقّن المعلّم 'المتحرّر'، دولْمنسي التلميذة ذاتَ الخمسة عشر عاما، درسا حاسما، بأنْ يخيط تحت عينيها العضو التناسليّ لأمّها، من دون مخدّر وبآلة خشنة من إبرة وخيط، فنراه يتسلّى ويستمتع بالصيحات الحادّة للسيّدة المعذّبة. كان يقوم بهذا الفعل المعبّر عن التذاذِ معذّب الدولاب المبتهج عند الإساءة إلى سيّدة لم تستخدم أعضاءها التناسليّةَ في الشقْلبة التي لا طائل منها وحسب، بل أيضا في الحمْل والوضع. ومن ثمّ، هو ينقل إلى تلميذته تحذيرا بعينه: ألّا تضع أبدا جسمَها في خدمة تفاهاتِ الإنجاب. مَن يرغب في معرفة ماذا يمكن أن يعني لفظ «تحرير» بالنسبة إلى الأزمنة الحديثة، سيتعيّن عليه أن يكون منه على بالٍ درسُ المِخْدَع: ما يُحرَّر ههنا من بين غيرها، طاقاتٍ، إنّما هي جنسانيّةٌ جوّالةٌ تنفصل بكيفيّة مذهلة، عن استتباعاتها الطبيعيّة.

كاتب واحدٌ من القرن العشرين، كان يستطيع أن ينحت صورةً مضادَّة يمكن أن تنافسَ من حيث الاقتدار التعبيريُّ، الانسداد المسيخَ عند دو ساد النافضِ يدَهُ، للعضو الجنسيّ للمرأة، وهنا أيضا يقع التشديدُ على خُلْف مسار الإنجاب. يقول بيكيتْ على لسان بطليْن من مسرحيّته، **في انتظار غودو (١٩٤٩)**:

«بوزّو: مفَرْشَحاتٍ يلدْن على القبْر، فيشعّ النور لبرهةٍ، ثمّ يجِنّ الليلُ من جديد . . .

فلاديمير: مفرشَحاتٌ على قبرٍ وولادةٌ عسيرة. من عمقِ حفرةٍ، يُمسك اللحّاد حالِمًا، بالكمّاشة . . .»

يبلغ بيكيت من حيث يختصر الدورة القائمة بين الولادة والدفن، رؤيةَ حركةِ الأشدّ تفَهًا وعبثا: فيربط من دون انتقال تقريبا، بين عدَمِ ما قبل الولادة وظلمة ما بعد الموت. ولا يستطيع المرءُ ألّا يتعرّف في

هذه الصورة، إلى واحدة من شهاداتِ عصرٍ طغت عليه الحرب وإرهابُ الدولة، وكان قد صار فيه تبديد الحياة والوقت مزمِنا، - وبخاصّة حياة ومُدّة أولئك الملايين من الشباب الذين أرسلهم إلى الموت، جنرالاتٌ طاعنون في السنّ تحصّنوا بمآمِنهم في مراكز القيادة.

ولا نكاد نبالغ إذا اعتبرنا الحركة المضادّةَ للإنجاب عند التحرّريّين، من بين المعطيات السريّة الأكثر فعاليّة في الحداثة. ف«المجتمع» المعاصر يبدو على أنّه قد خرج توّا من مخدَع يعود تاريخُه إلى ١٧٩٥. وبالفعل، قد تلقّت جبهةٌ واسعةٌ الرسالةَ المعاديةَ لإنجاب الذُرّية التي حملتها النظريّة الأصليّةُ لدو ساد، من حيث اعتُبر الفصلُ بين الجنسانيّة وبين الإنسال حافزا رئيسا للأحوال الراهنة التي حَوّلت فيها الحقبة الطويلةُ التي تسبق إدخال موانع الحمل الكيميائيّة في حوالي ١٩٦٠، ذلك التمييزَ الجريء إلى مكسَب يوميّ[١]. ولا ريب أنّه كانت توجد حوافز تحرّريّةٌ أخرى للانْشغال الحديث بضبط الولادات، أعني الإدماج المكثّف للنساء ضمن منظومة العمل المأجور والتقليصَ من خدَم البيوت. في حقبة الحرب العالميّة الأولى، ظهر الجمع التحرّريّ السُفليّ من جديد على السطح البرجوازيّ، في أوروبّا كما في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، أعني ميثة الإباحيّة الإيروسيّة المُدَمَقْرَطة في السنوات العشرين التي دامت إلى نهاية القرن العشرين. وبعد «الثورة الجنسانيّة» للسنوات الستّين، ضلّ التحرّريُّ سبيلَه بين العامّة

(١) لسنا في هذه النقطة على رأي فرانسيس فوكوياما حين أكّد في الاضطراب الأكبر، نيويورك ١٩٩٩، أنّ إدخال وسائل منع الحمل الكيميائيّة بعد ١٩٦٠ قد أفضى إلى الاخلال بنظام حياة الأسرة الغربيّة. ذلك أنّ المناخ المضادّ للإنسال أو المزاج المتشكّك في مغزى الانجاب، كان قد صار بالفعل في أوروبّا، معيارا، على الأقل مذِ اندلاع حرب ١٩١٤؛ وفي فرنسا كان هذا دارجا جيلاً من قبل ذلك.

المسترخية. أمّا موعظة دو ساد في الجمع بين الجنسانيّة والألم والرضوخ فلم تجد لها صدى إلّا داخل ثقافات دنيا ذات حساسيّات زائغة. وصارت في هذه الأيّام الأخيرة، من مُحلّيات الوجبات الليليّة للسيّدات العجائز.

لقد ظهر وقْفٌ آخرُ لا يقلّ أهميّة عن الوقف البارا-ساديّ الأوروبيّ، في سيرورة الأجيال: أعني الشجّةَ الأمريكيّة التي أثارها انفصال مستعمَرات إنغلترا الجديدة عن بريطانيا الوطن الأمّ. ولقد عبّرت هذه الشجّةُ هي أيضا بوضوح عن المصلحة من الانفصال بين الأجيال. لا أحد تكلّم عن هذه النقطة بكيفيّة رسميّة، مثل توماس جِفرْسون (١٧٤٣-١٨٢٦) الذي ترأّس لعُهدَتيْن، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، من ١٨٠١ إلى ١٨٠٩. وكان تبعا لأسطورة لا مشاحّة فيها، الكاتب المكلَّف بـ«إعلان استقلال» بلاده، «الإعلان الإجماعيُّ لاستقلال ثلاث عشرة ولاية أمريكيّة» في ٤ جويلية ١٧٧٦،- وبالتالي، لا عجب في أن ندينَ لهذا الرجل بالتفسير الحاسم لمفهوم «الاستقلال».

في ٢٤ جوان ١٨١٣، يكتب جفرسون من بيته الريفيّ الشهير بمونتيسيلّو، غيرَ بعيد عن شارْلوتْفيل، رسالةً مطوّلةً تزخر بالأفكار، إلى صهره الأعزب جون وايْلس إِبْسْ (١٧٧٣-١٨٢٣)، وهو نجْلُ مزارعين أثرياء بفرجينيا، كان قد تزوّج في ١٧٩٧ من أصغر بنات جفرسون، ماريا، واحتفالا بعقد القران كان قد أهداه حمُّه ثلاثين من العبيد السود، من بينهم فتاة من عرق مختلط، في سنّ الرابعة عشر، بِسْتي هِمِّنْغْسْ (١٧٨٣-١٨٥٧)، ستصير عشيرتَه بعد الوفاة المبكّرة لماريا (في أفريل ١٨٠٤). في رسالته، يفسّر جفرسون الذي كان أبصرَ من زرقاء اليمامة مع أنّه قد بلغ سنّ السبعين، (للمرسَل إليه الذي كان يرأس وقتئذ

أعلى هيئة ماليّة للولايات المتّحدة)، أفكارَه التي نضجب على مرّ السنين، في العلاقة بين الأحياء راهنا والأجيال المقبلة، وبخاصّة من منظور ماليّة الدولة.

يستند جفرسون إلى «قانون طبيعيّ» مفادُه أنّ إرادة الانسان وقدرتَه تزولان مع فوات مدّته: «الأرض للأحياء، وليست للأموات.» وبالتاليّ، ليس للأموات أيُّ حقّ في أن يفرضوا إرادتَهم على الأحياء ويُلزموهم بالإيفاء بعقود ومواثيق لم يوفوا بها هم أنفسُهم. ومن ثمّ، يحدّد «قانون الوفيات» بما هو «قانون طبيعيّ» تؤيّده الإحصائيّاتُ الجديدة، طورَ فعاليّة جيل مّا بحقبة زمنية لا تفوق التسعة عشر عاما. في أثناء هذه الحقبة، وكما يتبيّن من جداول الوفيات، ستكون أغلبيّة محدودة من الكهول راهنا، من عداد المتوفّين. لكن، ماذا يمكن أن تقرّر أغلبيّةٌ غائبين في خصوص ما قد يُلزم الحاضرين؟

«يمكن أن تُتصوّر أجيال البشر باعتبارها تكتّلاتٍ أو هيئات. ولكلّ جيل حقّ الانتفاع بالأرض طيلةَ مدّته. فإذا انقطع وجودُه، انتقل حقّ الانتفاع بحريّة وبلا عائق، إلى الجيل اللاحق. . . . ويمكن أن نعتبر كلَّ جيل أمّةً مختلفة لها الحقّ في أن تتكتّل بواسطة إرادة اغلبيّتها، ولكن لا حقّ لها في أن تُلزم الجيلَ اللاحق بأيّما شيء، بقدر ما أنّه ليس بإمكانها أن تفعل هذا مع سكّان بلد آخر.»

وعليه، بما أنّ أغلبيّة محدودة من الأحياء الفاعلين اليومَ، ستكون من عداد المتوفّين في أثناء تسعة عشر عاما، فإنّ القرارات المُلزِمة لمجموع جيلٍ مّا لا يمكن أن تمتدّ في أقصى الحالات، إلى ما يفوق هذه المدّة. وينطبق هذا بخاصّة على القروض التي استلفها الأحياء: لا ينبغي في أيّ حال من الأحوال، أن تقيّد ديون السابقين حريّةَ حركة وقرار الجيل اللاحق.

ويتبيّنُ المرءُ في أفكار العجوز جفرسون صدى بعيدا لإعلان الثلاث عشرة ولاية المتّفقة قبل ذلك بأربعين عاما، على الانفصال عن إنغلترا «الوطن الأمّ»، ولكنّه يُرفَع هذه المرّة، إلى صعيدِ فلسفة براغماتيّة في التاريخ تُرقّي «الجيلَ» إلى مرتبة الذات الفاعلة حقّا في الحياة السياسيّة.[1]

لا يتبدّى تفخيمُ هذه الأفكار في إرادة الانفصال عن القوّة الاستعماريّة الأوروبيّة وحسب. لقد عمَّ حافزُ الاستقلال ليكوّن التصميمَ باسمْ الحياة الأمريكيّة الراهنة والمقبلة، على تحطيم كلّ رابطٍ ملزِم لأيّ ماضٍ كان. ولا يريد الكاتب البتّةَ القَبولَ بقاعدة أوروبّا القديمة التي تقول بأنّ أدمغةَ الأحياء ترزح تحت عبء عُرْف الأجيال الميْتة جميعا كأن تحت كابوس. إذا كان من الممكن اعتبار كلِّ جيل أمّة مستقلّة ذاتَ سيادة، فإنّ دعوى الأسلاف في أوليّة خضوع الأخلاف لهم، تزول لحظةَ يُلحَدون في قبورهم،- مع افتراض أنّ رسم الحدّ بين جيل والجيل اللاحق، لن يطرح مشكلا، كما يزعم جفرسون ذلك في عرْضه.

حتّى إذا امتنع تطبيق الفصل بين الأجيال عمليًّا، على أساس تقلّب تعاقب الفئات العمُريّة، فإنّ حركةَ التمرّد على سلطة الأجيال السابقة ظلّت طاغيةً على تطوّر ذهنيّة أمّةٍ ما وراء الأطلسيّ، سواء كانت في شكلٍ تماسُف تدريجيّ من النماذج الأوروبيّة، أو تمرّدٍ دائم على سطوة المواضي الخانقة بعامّة. وإذا سمّيت الولايات المتّحدة على الساحل الشرقيّ وأقاليمها التي توسّعت غربا، 'العالَم الجديدَ'، فلا يعود هذا فقط إلى أنّه كانت موضوع اكتشاف متأخّر؛ فهي تحمل هذا الاسمَ لأنّ

---

(١) نعثر على تطبيق مماثل لمفهوم «جيل» في الفصل ٢٨ من الإعلان الفرنسيّ لحقوق الانسان والمواطن في جوان ١٧٩٣؛ انظر: ص. ٤٤ من هذا الكتاب.

«تجنيس» المواطنين يقع فيها بواسطة وضع الأصول بين قوسَيْن. ويتضمّن هذا عقيدةَ تقديم المستقبل على الحاضر، والحاضر على الماضي. ومن ثمّ، المشروع الما بعد-قوميُّ هو «الطبيعة» الأمريكيّة[1]. ويفضي إلى تجريب هائلٍ لمجال التهْجين الثقافيّ.

يتحوّل الانفعال المضادُّ للنظام الاقطاعيّ في استدلال جفرسون، إلى حركة شاملة في مناهضة الماضَويّة. ويدرك المرء أيضا بكيفيّة غير مباشرة، نبراتٍ صاعدة في نقد النِسابة. ومع أنّ الهمّ الأوّلَ للكاتب يتعلّق بمنع الديون الدائمة التي قد تتّخذ شكلَ ديونِ دولةٍ تُثقل كاهل الأخْلاف بعبءٍ لا أحد منهم سيكون مسؤولا عنه، فإنّ أقواله تتعدّى صعيدَ سياسة القرض وتمويل الدولة. ذلك أنّ فيها تدقيقًا تقنيًا للقضيّة الكلاسيكيّة لعام ١٧٧٦، التي مفادُها أنّ «الحياة والحريّةَ وتعقُّبَ السعادة» تُعدّ من بين «الحقوق الأساسيّة للكائن البشريّ التي لا يجوز التصرّف فيها». إذ في الأثناء يقع التشديد أكثرَ على الاستكْفاء الموْقعيّ لكلّ جيل بحياله، وحقّه الأساسيُّ في الحريّة بإزاء رُهون الماضي. بعد سنوات طويلة من إعمال الفكر، يبدو أنّ كاتب إعلان الاستقلال قد أدرك بوضوح أنّ إتيقا بلادِ هجرةٍ يقوم بالضرورة على استبْعاد ما كان قد جُلب، بالتوازي مع قصارى الحِلم في ما يتعلّق بالفوارق. وينتُج عن ذلك وجوبُ الوضوح الدائم في التفاوض حول نمط الحياة الأمريكيّ: فهو مرصودٌ للنزوع إلى مستوى رفيعٍ من الإتيقا الما بعد مواضَعيّة.[2]

---

(١) فلوريان كينغرْ، «تجنيس»، ضمن: **كُمونٌ. ركّابٌ عميان في العلوم الانسانيّة**، تحرير هانس أولريش غومنبرشت وفلوريان كلنغر، غوتّنغن ٢٠١١، ص. ٢٣٥-٢٦٤.

(٢) تجد هذه النزعة عبارة لها في البيداغوجيا الاجتماعيّة الأمريكيّة الهجوميّة لبداية القرن العشرين، التي كانت تدافع عن تقييد دور الأسرة، لتحلّ محلّها الدولة والمدرسة، ولـ«يُعترَف» الأولادُ «فئةً نوعيّة من السكّان». أنظر: كريستُفر لاشْ، **المأمَن. تهديد الأسرة في العالم الحديث**، مونشن ١٩٨٧، ص. ٣٠.

ومن خاصيّات مفهوم الجيل عند جفرسون هو أنّه يحمل على مالك جميع الدعاوى في الانتفاع بالعالَم، الجيل الحيّ والراهن للأمريكان المجنَّسين، القدرةَ المضمونة بالدستور، على قطْع الرباط مع الماضي كلّما بانَ أنّه قيْدٌ أو معيقٌ. لكلّ «جيل» الحقُّ في إقرار الانفصال التاريخيّ، وبخاصّة من حيث تقتضي الدعوى في الاستئناف الدائم القطعَ مع الأصل أو وضعَه بين قوسيْن أو تحييدَه. وعليه، من قِوام السياسة الثقافيّة لما بعد الأمّة أن تتشكّل ألوان الأصل كلُّها تلويناتٍ شعبيّةً هي إلى الرُّحب والسَّعة طالما أنّها لا تستقرّ عند الجانب المجحِف للحاجز أبيض-أسود.

بهذا تتطوّر الفجوةُ وتصير لأوّل مرّة أداةً للسياسة، بعد أن استخدمتْها مذّاك، حركةٌ فاعلةٌ في الانفصال عن إرث مظلم أو عبء غير مرغوب فيه. وتتحقّق في الفاصل بين الأمس واليوم، الجمْعيّة الأصلانيّة الدائمة. ذلك أنّ تطبيق حركة الفصْل يتضمّن بالضرورة، الحقّ في تحوير الدستور. ويُفترض أنّه بمقتضى هذه التحويرات، يكون بإمكان الأجيال الجديدة أن تعبّر عن التغييرات التاريخيّة لتصوّراتها الذاتيّة، وتُظهر مواضعها المغيَّرة من مجرى العالَم[1].

---

(١) لقد استعمل مشرّعو الولايات المتّحدة الأمريكيّة، هذا الحقّ في سبع وعشرين مناسبة منذ ١٧٩١، في شكل تنقحيات للدستور، من بينهما كان للفصل الثاني لعام ١٧٩١ (حقّ الشعب في حمل السلاح) والفصل ١٣ لعام ١٨٦٥ (تحرير الرقّ) والفصل ١٩ لعام ١٩٢٠ (حقّ النساء في التصويت)، وزنٌ نوعيٌّ في التطوّر القانونيّ والسيكو-سياسيّ للبلد. ولم يمسس أحدُ في أيّ طور من الأطوار، الفصولَ المركزيّة التي غدت عقائد شبه متعالية، لها مرتبة الكتب الدنيويّة المقدّسة.

في إشكاليّة «الكتب المقدّسة» التي خطّتها ريشة كتّاب دنيويّون، في خصوص القانون الأساسيّ لألمانيا الفيديراليّة، أنظر بيتر سلوتردايك، «شبه نصّ مقدّس. مقالة عن القانون الأساسيّ»، ضمن: **القانون الأساسيّ**، رسم ماركوز لوبرْتْسْ، غوترسلوه/مونشن ٢٠١٢، ص. ١٧ فما بعدها.

لا أحد من بين مصنّفي الدستور الأمريكيّ، كان بإمكانه أن يتصوّر أنّ البلد سيجد نفسَه مع نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين، بعد عقودٍ من ممارسةِ خلق المال العدَميّ، في وضعيّةٍ لن يطبَّق فيها الحقُّ في الاستئناف إلّا بواسطة إفلاس تاريخيّ للدولة، كما يظهر الآن مع التداين المشطّ للدولة الفيديراليّة الأمريكيّة،- مع أنّه يبدو من الممتنع عمليًّا، أن تفلس الدولة نهائيًا. ولا أحد يستطيع أن يتوقّع هل سيفلح سكّان الولايات المتّحدة الأمريكيّة في القرن الواحد والعشرين، في الانفصال بسهولةٍ عن دائنيهم، إيرينيّاتِ المال، كما تيسّر لهم في السابق الانفصالُ عن العرش البريطانيّ.

كان دافع الانفصال عن العالَم القديم، يحرّك أيضا مذهبَ مونرو الذي قُدّم في ١٨٢٣ على أنه مصادرة، ثمّ طُبّق سياسيًا منذ ١٨٤٥: مع هذا المذهب، كانت الولايات المتّحدة الأمريكيّة قد أسّست علاقاتها في السياسة الخارجيّة، على وصيّةٍ انفصاليّة صارمة، وبخاصّة في العلاقة مع أوروبّا العجوز التي كانت تُعتبر منحطّةً بشكل لا شفاء فيه. وكما كان هيغل قد توقّع ذلك، كان التاريخ قد انتهى بالفعل، عن كونه معلّم الحياة. لقد فقد العالَم القديم سطوتَه الفكريّة في ما يخصّ مسائل الإرث الثقافيّ؛ وكانت الفوق-أمّة العصاميّةُ تستعدّ لتحلّ محلَّه.

ترد أبرزُ الأمثلة التي تُضرَب على روح الاستكْفاء العُدوانيّ، في نصوص رالف والْدو إمرسون (١٨٠٣-١٨٨٢) التي كانت تُعتبر سلسلةُ **المقالات** منها الصادرة في ١٨٤١، وبخاصّة الافتتاحيّة الصريحة، **الاعتمادُ على النفس**، إعلانا فعليًّا عن الاستقلال الفكريّ لأمريكا. ولا عجب في أنّ التاريخانيّة المضادّةَ لإمرسون تقترن بجرْعة قويّة من الدوافع المضادّة للنِسابة وللأسرة، ولكنّها مضادّة أيضا للكنيسة، ومضادّة بخاصّة للنزعة الطُهرانيّة: إذا تعلّق الأمرُ بالنفور من الماضي والمتوفّين، على الإنسان الحرّ أن يحترس أيضا من رُفات حياته

ويجتنبَ الوفاء الكاذبَ لأطواره الذاتيّة التي تعدّاها.

لقد تبيّنت لإمِرسون مضارُّ التاريخ بالنسبة إلى الحياة: يجب دوما أن نجد سبيلا جديدة نحو المفتوح، في عصرٍ لم تعد تكتَب فيه إلّا السيَر والقصص والانتقادات[1]، وحيث يُحاطُ كلّ حاضرٍ بشهائد القبور والتهاليل وذكرى المتوفّين. حواليْ ١٨٤٠، كان يتحتّم أن يكون المرءُ أمريكيّا، لكي يدفع بلا مواربة، الإتاوَةَ لهذا التصوّر. ذلك أنّه قبل صدور **اعتباراتٌ غير مواتية للعصر** لنيتشه (١٨٧٤)، لم يكن مواطنو العالَم القديم يعلمون بعدُ أنّ كلّ نفس تحمل في حدّ ذاتها، غربَها النائيَ والحميميّ الذي يدعو إلى الهجرة الدائمة انطلاقا من بلدان الالتباس الوراثيّ. في **الميثاق الأعظم** لإمرْسون، تجري النزعةُ اللّاإمتثاليّة مجرى البرنامج:

«أجتنبُ الأب والأمّ، الزوجةَ والأخ، حين تدعوني عبقريّتي ... لا شيء يكون مقدّسا بلا حدّ مثل نزاهة فكرك ... ولا قانونَ يكون مقدّسا بالنسبة لي إلّا قانون طبيعتي ... فلمَ تشرئبّ أعناقنا لننظر دوما إلى الماضي؟ ولماذا تجرّ معك جثّةَ الذكرى؟ ... أُتركْ نظريّتَك واهرب، كما ترك يوسف معطفه عند المومس ... هل الوالدان أفضل من الولد الذي أودعا فيه كيانَهما الناضج؟ عمّ يصدُر إذن تمجيدُ الماضي؟ تتآمر القرونُ ضدّ العافية ونفوذ النفس ... شدِّد على ذاتك؛ ولا تحاكِ أبدا ... فكلّ إنسان عظيم هو فريدٌ أوحد ...»[2]

في نصوص واعظِ كونكوردْ بماسّاشوتْس، تفوز الأمّة الأمريكيّة بدستورها. فتتأسّس جمْعا نغاليّا راديكاليّا: في حرمانهم الواعي من

---

(١) ذاك ما يرثى له حسب الكاتب: رالف والدو إمرسون، 'الطبيعة' (١٨٤٤)، زوريخ ١٩٨٨، ص. ٩.

(٢) رالف والدو إمرسون، **مقالات**، السلسلة الأولى، نقلها وحرّرها بالألمانيّة هارالد كيتشكا، زوريخ ١٩٨٣، ص. ٣٩-٧٣.

الإرث، يكتشف الأمريكيّون مبدأ الخلاص القائم على التعيين الذاتيّ. إذا كان لك بختٌ، لا تعرف أيَّ آباء. وإذا قابلتهم مع ذلك، عليك بأن تضعهم جانبا في الظلّ. فالنور لا يعُمّ إلّا على الحاضر. ذلك أنّ دستور الأمّة الذي ينبع من النغال الأحرار، يخلع التاريخ عن المشاركين في هذا التجريب الكبير، من حيث ينزّلهم مباشرة ضمن سياق قواعد جديدة للمشروع المشترَك، قواعد لا بدّ لهم دوما أن يفسُروها ويؤوّلوها بوضوح: ولا يعني «التجنيس»[1] غيرَ ذلك: فهو يعني المشاركةَ في الإنتاج الدائم لشكل الحياة الما بعد قوميّ. وبما أنّ هذا الشكل لا يُتصوّر من نفسه، لا بدّ أن تفسَّر أمريكا على الدوام للأمريكيّين، في جزء عبر الأمريكان، وفي جزء ثان، بواسطة آخرين.

وبالتالي، المشروع-الأمّة أمريكا لا يوجد إلّا من حيث تؤدّي أصولُ مواطنيها الذين من ثقافات أخرى، دورا ثانويّا، سواء كان أجدادُهم أصيلي ما وراء الأطلسيّ أو من مدن تقع في ما وراء الهادي. والّذين نسمّيهم بورَع، «الآباء المؤسّسين» هم في الحقيقة النغالُ المؤسّسون. ذلك أنّ لقب «الآباء» لا يقوم إلّا على أنّهم كانوا ينتمون إلى الأوائل الّذين مزّقوا العقود المبرَمةَ مع الماضي. فهم يؤسّسون من حيث يضعون موضعَ سؤال، هم وذوُوهم، الأرض التي يتحرّكون عليها. ومن ثمّ، لا يُعتبَرون أشكال تأسيس إلّا من حيث أبطلوا القوانين القديمةَ وفتحوا النقاش الذي لا حدّ له، حول القواعد الجديدة.

إنّه صوتُ الأكبر من بين النغال المؤسّسين المعروفين، هو الذي يحمل العقيدة الأمريكيّة، في مقال إمرسون، «الدوائر» (١٨٤١): «لا نشيخُ، بل نشِبّ»، ما دمنا لا نكفّ عن اعتناق الأفق إحداثيّةً مفتوحة.

---

(١) كلينغر، «تجنيس»، مرجع مذكور.

وفي لحظ عيْن، يتّخذ كلام إمرسون نبرةَ البيولوجيّ السياسيّ: «الطبيعةُ تحبّ التقاطُعات.» ذلك أنّه من المزيج القويّ بين الإرلنديّين والألمان والبولنديّين والكوزاك والأفارقة والبولينيزيّين، سيظهر أمريكانُ الغد بألمعيّة جينيّة ورباطة جأش تضاهيان ألمعيّةَ ورباطةَ الأوربيّين قديما عندما انشقوّا عن بوتقة (سِملتنغ بوتْ) العصر الوسيط[1]. وعليه، التهجين هو روحُ المؤسّسة الأمريكيّة. وفي هامش يرد في مذكّراته اليوميّة، يتهكّم إمرسون باستهزاء رصينٍ، من «أولئك المسافرين الأوروبيّين وقرّاء الكتب، وتلك الشبيبة التي تتدافع إلى مَباسط التجّار الناجحين»، لأنّ هؤلاء الناس الذين يبقون دوما «من درجة ثانية» يكرّسون حياتَهم في محاكاةٍ لا طائل منها لنماذج راسخةٍ ولا ريب، ولكنّها بالية[2]. وعلينا أن نفهم في نهاية المطاف، أنّنا أمسينا نحيا

(١) أنظر المقال 'مِلْتِنْغْ-بوتْ' [حرفيّا = وعاءُ الانصهار]، ضمن: فرنسوا لابلاتين، ألكسيس نوس، أخلاطٌ: من أرْسِنْبولدو إلى زومبي، باريس ٢٠٠١. لا نعلم ما إذا كان الكاتب اليهوديّ البريطانيّ إ. زانغفيل (١٨٦٤-١٩٢٦) كان يعرف الصورة المجازيّة الجفرسونيّة، 'سملتنغ بوت' (١٨٤٥)، حين نحت صورةً مشابهة في مسرحيّته الشهيرة 'ذو ملتنغ-بوت' التي قدّمت بحضور ومع تصفيق الرئيس الأمريكيّ تيودور روزفيلت. تصدر العبارتان عن رحم ألخيميا سياسيّة سيكون ممكنا طبقا لها، إنتاجُ أشكال عليا للحضارة على أساس ردود أفعال كيميائيّة-جينيّة لم تُسبَر بعدُ، أشكالا تصبّ في قِدْرِ الإنغال والتهجين النابعيْن من إرادة سياسيّة. كانت الصورة المجازيّة 'ملتنغ-بوت' إلى حدود منتصف السنوات العشرين [من القرن العشرين] أساسَ سياسة الهجرة الأمريكيّة التي كانت تحثّ على الكونيّة الجينيّة والأمريكانيّة المحضَّرة، باعتبارهما لغتيْن كونيّتين للبشريّة. ثمّ وُضعت في خلال العقود اللاحقة، موضع سؤال في سياق احتداد سجالٍ ثقافيّ محدَث وفوارقيّ. أنظر: ارتور شليسنغر، **تفكّك أمريكا. أفكارٌ في مجتمع متعدّد الثقافات**، نيويورك ١٩٩٨. ينتقد شليسنغر التعدّد الثقافيّ ما بعد 'الملتنغ-بوت' في أمريكا، الذي يرى فيه تردّيا مشحونا بالصراعات بين مواقف المركزيّة العرْقيّة والعنصريّة والمعادية للإدماج.

(٢) رالف والدو إمرسون، **مذكّرات يوميّة**، شتوتغارت ١٩٥٤، ص. ٢٥٨.

اليومَ، ضمن الغد المتحرّك لما بعد التاريخ، عازمين على التفاوض الدائم مع أشكال البخْت التي تعرُضنا. فلا نكون أمريكيّين، إلّا في إطار التنافس الدائم وتعديل القواعد اللّذيْن يلطّفان التقاءنا في الفضاء الراهن الذي يجمعنا.

لذلك وهبنا أنفسَنا للنمط الأمريكيّ في العيش والمحبّة والحريّة: فهو يحملنا إلى ما وراء التاريخ، إلى ما وراء حرٌّ، ولكنّه صحوٌ من حيث لم يعُد المرء يستشعر فيه إلّا قليلا من الإحساسيّة المراتبيّة لأوروبّا القديمة، وثقافةِ الثناء، والتلبيس المهذَّب، والسخرية المبطّنة، والالتباس الأنثويّ، والهالة المتورّمة، والذوق السليم، ومناخ الوطن القديم[1]. إذ أنّ لثقافة الإيضاح والراهنيّة والاستئناف من جديد، ثمنا باهظا. ولذا، لا يمكن في هذه البلاد الشاسعة، أن تُنتزَع منّا رخصةُ صيْد السعادة. هنا، نستفيد قبل كلّ شيء، وبكيفيّة أرسخ ممّا هو عليه الحال في أيّ مكان على وجه الأرض، من قدرة النغال الظافرين أو غير الظافرين، على التميّزِ إلى الأبد، من الورثة الشرعيّين: القدرة على أن نبتعد أكثر فأكثر، على مرّ السنين، بلا ندامة ولا نظرة إلى الخلْف ولا اضْطغان، عن كلّ ما قد ينتظره أسلافُنا منّا.

«الأثمُ الوحيد هو الحدّ والحصْرُ . . . «أخلْخل كلَّ شيء. ولا واقعةَ تكون في نظري، مقدَّسة، أو مدنَّسة؛ بل أجرّب وحسب كالذي يبحث بلا هوادة ولا انقطاع، من دون ماضٍ أحمل عبءَه على ظهري.»[2]

يُدرك المرءُ إلى أيّ حدّ تغلغل المنطق النغوليُّ في نمط حياة

---

(١) في خصوص المنع الأمريكيّ للالتباس، انظر أيضا: فلوريان كلنغر، 'التجنيس'، مرجع مذكور.

(٢) رالف والدو إمرسون، مقالات، مرجع مذكور، ص. ٢٣٨، ٢٤٥-٢٤٦.

الأمريكيّين الّذين يُضرب بهم المثَل، منذ المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر، حين يدرس سيرة قطب صناعة المعادن أندرو كارنجي (١٨٣٥ـ ١٩١٩)، وهو ابن نسّاج فقير، كان قد هاجر من إنغلترا إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة مع والديْه في ١٨٤٨. كان قد ارتقى بواسطة الموهبة وحضور البديهة والحزْم في إدارة الأعمال، مع نهاية القرن التاسع عشر، إلى مكانة أثرى أثرياء عصره، ويمكن بعمْلة اليوم، أن تقدّر ثروتُه بخمسة وسبعين مليارَ دولار. كان قد استبطنَ الدستورَ الإمِرْسونيَّ بعمقه النغوليّ، حدّ أنّه لم يكن واردا في نظره، على الرغم من نجاحاته، أن يؤسّس آلاً من بين ذويه. ذلك أنّ نغِل العالَم الجديدِ النبيلَ لا يؤسّس سلالةً نِسابيّة، بل يضع فوق حياته، قوسَ قزحٍ مؤنّث بالأعمال الخيريّة، ثمّ يغادر المشهد. فينقش اسمَه في ذاكرة الخَلَف إن كان لهذا الاسم أن يخلَّد، بأنْ يهدي مكتباتٍ وقاعاتِ عرض موسيقيّ ويبعثَ جمعيّاتِ إحسان، وليس بتأسيس امبراطوريّة عائليّة. ومن ثمّ، المنعُ الصارم لإنجاب ورَثة تخنقهم الثروةُ. فمهما كانت ثروةُ الأب طائلةً يجب أن يترك للولد فرصةً أن يستأنف من الصفر بما أوتي من قوّة.

تتبدّى الطاقةُ المكوِّنة للمجتمع، التي كانت تسكن النزعةَ النغوليّة الأمريكيّةَ الأصليّة، في تنقيح كارْنجي لمنع التداين الدائم الذي أعلن عنه إمرسون. يتقرّر في هذا التنقيح بلا أدنى مواربة أنّ لعنةَ الثروة الموروثة تضاهي لعنةَ الديون الموروثة. ما من عصاميّ صنع بالفعل نفسَه بنفسه، سيُهين أخلافَه بمثل هذا الإرث الفخْم. وبفضل الطاقة التي تُبذَل في الإنجاز خارج العائلة، يحرص نغِل العالَم الجديد وقد شارف على نهاية مدّته، على ألّا ينحطّ الجيلُ اللاحقُ من ذويه، فينغمس في الطابع المحدود لإدارة الممتلكات الموروثة والتجميعِ الأرستقراطيّ الزائف. وعليه أن ينشغل في حينه، بتوزيع ممتلكاته

لصالح أهداف مشترَكة. فالحياةُ تعاقب من يتباطأ في هذا الأمر ويبدّد الثرواتِ التي كسَبها بنفسه. إذ أنّه سيكون عندئذ قد انتهك القانون الأساسيَّ لمجتمع السعادة الجديد: لا يجوز حرمانُ أيٍّ كان من البدء من أسفل السلّم ليبلغ أعلى درجاته. وعلى المرء الذي صار ثريّا، أن يعود عند نهاية مسيرته، إلى بساطة بداياته، في ما يتعلّق بشخصه أوّلا، ثمّ في تعامله مع أخلافه؛ وبعد تبرئة ذمّته أمام الله والعالَم، بإمكانه أن يعبُر الأطلسيَّ الأخير ويهاجر إلى العالَم الأخْرويّ خالِي الوفاض.

تظهر أيضا عظمةُ فكرة المجتمع الأمريكيّة في المقام الأوّل، في الكيفيّة التي تربط بها بين أثريائه: منذ قرن، يتدخّل عدد معتبَرٌ منهم طوعا وعلى مرأى من الجميع، في ما يبدو أنّه لا يُدرك في أوروبّا وبقاع أخرى من العالَم، إلّا بالعنف الثوريّ والضريبيّ الشديد: إعادةُ توزيع على أساس الإحسان والجود، بدلا من الإكراه والاتّهامات بالجُرم وتحقيقات النيابة العموميّة[1]. في الموضع الحاسم من مقالته «إنجيلُ الثروة»، يتنزّل كلامُ كارنجي في صميم الدستور الإمِرْسونيّ للولايات المتّحدة الذي يسلتهم النُغولوجيا، حين يقول: «مَن يُتوفّى وله ثروة طائلةٌ، توفيّ مخْزِيًا منه».

يشهد الإفْعالُ النِسابيُّ المضادُّ بمعيّة قدرته على حشْد مجاميع جديدة من الفاعلين المنْغولين، تجذيرَه اللاحق في حقبةٍ ما قبل مارس (فورْمِرْتْسْ) الألمانيّ، حين عملت زمرةٌ من الهيغليّين الشبّان بعد وفاة المعلّم (في ١٨٣١)، على فتح فصلٍ لا نظيرَ له في تاريخ الفكر، - فصلا سيكون بالتمام تحت علامة «التجذير الراديكاليّ».

---

(١) حسب المعطيات التي يوردها مركز الأعمال الخيريّة بجامعة إنديانا، كانت هبات المواطنين الأمريكان لصالح مشاريع في الخدمات العموميّة، تفوق بانتظام، الثلاثمئة مليار دولار خلال العقد الأخير.

على أيديهم تحوّلت صناعةُ الفلسفة القديمةُ الشاهبةُ إلى سباق محموم بين طاردي الأرواح الشرّيرة الذين كانوا قد أدّوا يمينَ التصديق بـ«الفعليّ الحاقّ» وإنفاذه على حساب الفِكْرانيّ. كان الهيغليّون الشبّان يعتبرون مهمّتَهم لا تقوم على أقلّ من الطرد الشامل للأشباح الذي نُقل فيه كلّ ما كان يعَدُّ مذ أيّام أفلاطون، «فكرةً»، إلى دائرة أطياف يجب صدُّها، سواء تعلّق الأمر بـ«الله» أو بالـ«بشريّة» التي ارتقت إلى محلّه الخاوي، أو بالأقانيم شبه المقدَّسة من مثْل «البطوليّة» و«العدل» و«المساواة». لقد سلكت أوروبّا مع الهيغليّة المحدَثة، سبيلاً محليّاً إلى البراغماتيّة ستُيسّر بعد ذلك، الحوار الفلسفيّ والاقتصاديَّ مع الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

وزعم نشطاء النقد أنّهم كانوا في ممارسة وظائفهم، قد ذهبوا كلّ مرّة، في طرد القوى الشبحيّة الميتافيزيقيّة، إلى أبعدَ ممّا ذهبت أشكالُ طرد الأرواح الفاسدة إلى ذلك الوقت: فيورْباخ في ما أبعد من هيغل، وشترْنر في ما أبعدَ من فيورباخ، وماركس في ما أبعد من شترنر،- ولكن مَن الّذي ذهب إلى ما أبعد مِن ماركس؟ بتكثيفِ هذا الذهاب-إلى-ما-أبعد ممّا ذهب فيه الآخرون، كانوا يخالون أنّهم قد بلغوا «عُلْوَ الزمان».

مع هذه المسلّمات، لا يمكن إدراك عُلْوٍ يُتحمَّل طويلا، إلّا ببلوغِ حدّ أقصى لا يمكن تعدّيه. لذلك يندرج جزء معتبَرٌ من القول الفلسفيّ الحديث، ضمن شعار: لا واقعيّة من دون أَقْصانيّة. ههنا أيضا، نيتشه هو الذي من حيث يعتنق منظورا لم يعُد هيغليّا، يقولُ الكلمةَ الباتّةَ: «السحرُ الذي يصارع من أجلنا . . . إنّما هو سحرُ الأقصى، إغراءُ كلّ طارفٍ لنا: فخير بنا نحن اللّاأخلاقيّين،- أنّا الأَقْصائيّون . . .»[1]

---

(١) فردريك نيتشه، KSA، المجلّد ١٢، مونشن ١٩٨٠، ص. ٥١٠.

من بين جميعِ أقطاب هذا التحليل الذي كان يذهب دوما انطلاقا من الموقف الهيغليِّ، إلى ما أبعد منه، ماكسْ شترْنرْ (١٨٠٦-١٨٥٦) هو الذي يسْمُقُ بصفته مصنِّفَ أوّل بيانٍ أقصَانيٍّ حقيقيّ، بعد **الفلسفة في المِخدَع** للماركيز دو ساد (١٧٩٥)،- البيانَ الذي صدر في أكتوبر ١٨٤٤ (مؤرَّخا بـ١٨٤٥) في لايبتسيشْ بعنوان **الأوحدُ وما لَهُ**.

يتجلّى كشْفُ شترنر في الكيفيّة التي يستأنفُ على نحوها «الكوجيطو» الديكارتيَّ من دون تجسيد، في «أنا موجود» لحْميٌّ. والحالُ أنّ «التفكير» الديكارتيَّ يشتغل على أرضيّة ترتع فيها الكليّاتُ، وهو ما حمل المثاليّين الشبّان من الصنيعة الألمانيّة على الإحالة طوعا إلى الـ«أنا أفكّر» بما هو رأسُ جسرٍ لكلّ المهمّات الكونيّة الممكنة تجريديًّا،- يُفترض أنّ الـ«أنا موجود» الشترنيّة تنأى لأوّل مرّةٍ عن كلّ ما سبقها، لتتقرّر فضلا عن ذلك، مسرحاً لحدث فريدٍ يُسمى «خَصِيصة». أمّا الذي له الخصيصةُ فهو الشيْء الممتدّ حسّيًّا الذي لهُ ما يختصّ به دون سواه في هذا الموضع من العالَم دون غيره. ولا تصدُق هذه الوضعيّةُ إلّا من حيث تقتضي في كينونتها طرازَ عدم التمثيليّة بإطلاق. فيرتبط بكونها لا تمثّل امتناعُ أن يحلّ محلّها أيُّ شيء كان: أنايَ حصنٌ حصينٌ، ودفاعٌ مكينٌ، وسيفٌ مسلولٌ.

لقد فهمَ شترنر أكثر من أيّ مفكّر آخرَ، أنّ الوجود مسألةُ تحصيلِ حاصلٍ: الوجوديّة هي تحصيلُ حاصليّة. ذلك أنّ قوامَها هو التصميم على تكرار قضيّة لم يؤخَذْ منها في السابق، سوى شوك النار. أمّا اليوم فتنطق بها كلّ حياة واعية: «أكون الّذي أكون.» «سأكون الّذي سأكون.» الوجودُ وقولُ الهُو هُو هما بالضّبط، متطابقان، وإن كانت الأحوال التي تُقال متغيّرةً على الدوام. فكلّ وجود يُجسّد فعليًّا، وآصَلُ من أيّ شيء يمكن أن يُتفكَّر، إنّما هو حدثانٌ يتعدّى التبريرَ واللّاتبرير. فالّذي يفيءُ «إلى ذاته»، يستطيع أن يطرح عنه الحرصَ على تبرير

وجوده الذي يختصّ به. فهو «يوجد» من حيث يقبل بنفسه كما يكون، وينعطي كما يشاءُ، في ما أبعد من النتيجة واللّانتيجة.

أمّا الاسم الحقُّ للوجود فهو «الأوْحَديّةُ». وتنسب الوجوديّة الابتدائيّة لشترنر إلى نفسها مجدَ أنّها أدرجت لأوّل مرّة، ضمن فضاء النظريّة، الإِغْو [الأنا] الحاقَّ، ومن ثمّ، ما يختصّ به وجودا محالٌ دوما، أن يُستبدَل وأن يمثَّل،- ولم يكن شترنر على علم بالفعل الموازي في كوبنهاغْ، بما أنّ كيركغارد كان في ذلك الوقت مجهولا كليّا في ألمانيا. ذلك أنّه بتدخّله رُفعت الأنانيّةُ إلى مصافّ المبدأ،- مبدأ من دون مبدأ يُفهم محيَّنًا في سلسلة غير خطّية من إحالات الكائن المنتظمة إلى ذاته. فوحده الأنا المحيَّن يملك القدرة على أن يتفكّر نفسَه في ما وراء المفهوم والخطاطة.

لا أحد إلّايَ يفكّر فيّ كما سيتعيّن أن يفكَّر فيّ، إذا وجب أن أوجد بالفعل. ولكن، أنا أيضا، لا أستطيع أن أفكّر فيّ بكيفيّة سديدةٍ إلّا إذا لم تعدْ تستحوذ عليّ العموميّاتُ الملتقَطَةُ والعقائدُ المتسلّلة. وبما أنّي الوحيد القادرُ على عمليّة التفكير السديد فيّ، لا بدّ أن أمنع جذريّا، أن تكتسحني المثالات الباهتةُ وفسائلُ أخرى من الاجتياح الاجتماعيّ. لكن بما أنّ مثالاتِ الآخرين تتقدّمني، لأنّي أنا أيضا لستُ في المقام الأوّل إلّا نتاجا للـ«جَمْعَنة» المسيحيّة-البرجوازيّة التي تقوم على إيثار الغير والجمْع والمثاليّة، فإنّي لا أستطيع أن أستولي على نفسي إلّا بطرد نسيقٍ للأشباح.

وعليه، الأوحدُ هو نتاجُ العمل على أن يتصيّر أوحد: ويحدث هذا على منوال إخلاء الأنا من كلّ أشكال الاحتلال الاجتماعيّ-المثاليّ. ويتواصل الإجلاءُ، أي التفكيك الأساسيّ، إلى حين بلوغ تحصيلِ الحاصل الذي يرتّب «قضيّته» بلا وجَلٍ ولا حياء، ومن الجوانب كلّها، على منوال العدَم. أنا أكون أنا، ومن ثمّ عدَما فعليًّا وحرّا، مذُ أفلح

في استبعادِ وصدّ أشكال تطاوُل الشيءِ مّا والغيرِ، عليّ،- سواء كانت هذه الأعظام المتطاوِلةُ «مجتمعا» أو طبقة أو الكليَّ أو الخير أو الوعيَ أو الضمير أو الأمثلَ أو العائلة.

هل نحن في حاجة ههنا إلى التشديد على أنّ ما سيصفه زيغموند فرويد، بـ«الأنا الأعلى» في دراسته الميتاسيكولوجيّة **الأنا والهو** (١٩٢٣)، ليس إلّا صياغة إثباتيّةً لما كان يحمل في فصاحة شترنر، بلا مواربة، اسمَ «الشغف» بمعايير جماعيّة مستبطَنَة؟ فالأنا الأعلى الفرويديُّ هو صياغةٌ للمنظَّمَة التي تنقل الأنا إلى موضع المتّهَم. أمّا ما أسقطه فرويد في دوره نائبا عامّا عن الحضارة، من ملفّ المرافعة، فهي الأقوالُ التي كان أدلى بها قبل ذلك بثمانين عاما، الشاهدُ شترنر، وكان الأنا قد عبّر فيها عن عدم قابليّة اتّهامه أصلا.

على الأنانيّ في تهذيبه لنفسه، أن يتوخّى إن صحّت العبارة، التقهْقرَ، بما أنّ التنشئة الدارجةَ تقوم منذ القِدم من حيث أُسُّها، على إذلال الذات الذي يُفرض على كلّ عضو من «المجتمع» بالنظر إلى وحدة عليا وهميّة. ويشير شترنر بسخرية قارصة، إلى الارتباط بين بيداغوجيا العصا والمثاليّة: «الانسان المهذَّب هو الذي تعلّم وتلقّى ولُقن وأنشِد المبادئ الجيّدةَ من فرط الضرب أو الوعْظ.»[١]

«إذا كان هذا يُضحككم فإنّ الأخيار سيصرخون وهم يعضّون على النواجذ من اليأس: «لكن، بربّ السماء إذا ما لم نعلّم الأطفال مبادئ جيّدة فإنّهم سيرتمون مباشرة في أحضان الرذيلة وسيصبحون أشرارا فاسدين!»، بمعناكم أنتم، من المؤكّد أنّهم سيصبحون كذلك، لكنّ معناكم هو تحديدا معنى فاسدٌ. الوقحون لن يخضعوا بعد الآن للغْوكم ونحيبكم، ولن يتعاطفوا مع كلّ الترّهات التي تجعلكم تحلمون وتهذون

(١) ماكس شترْنر، **الأوحد وملكيّته**، ترجمة عبد العزيز العيّادي (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٦)، ص. ١٢٤.

منذ الأزمنة الغابرة، سيُبطلون حقّ التركة، أي سيرفضون وراثة الحماقات التي أورثكم إيّاها آباؤكم. فهم يستأصلون الخطيئة الأصليّة. إذا قلتم لهم: «انحنوا أمام العليّ»، فإنّهم سيُجيبون: «إذا كان يريد أن يُخضعنا، فلْيأت هو ذاتُه ولْيَقم بذلك؛ أمّا نحنُ فلا نخضع من تلقاء أنفسنا . . .»[١]

بعد سهم شترنر المضادّ للتسلّط والنفوذ، يتجلّى الارتباط بين الخطيئة والإرث على نحو مغاير بالتمام: فالإرث نفسُه يبدو على أنّه الخطيئة التي يُخلّدها العُرفُ وتنزع إلى التأبُّد. ومن ثمّ، وحده الذي يتوصّل إلى إعدام كونه-وريثا بما هو كذلك، في ما يختصّ به وجودًا، يكسب منظوريّةَ تملّكه الفعليّ لذاته،- وههنا، شترنرْ الذي يعدّ ماديّا، من بين المعدَمين المثقّفين في عصره الذين سيُطلق عليهم بعد ذلك اسم «البروليتاريا المثقّفة»، يتجاهل التمييز بين الإرث الماديّ والإرث الفكريّ[٢]. فالنغِل الناشئ من نفسه لا يدرك أوْحديّتَه إلّا من حيث يرفض كليًّا إرثَ الحضارة المثاليّة. في هذا المضمار، الإنغالُ الذاتيُّ هو الحركة اللازمة التي يتنزّل إنجازُها مرورا من النقد إلى التَرْكِ والتخْلية.

تبعا لذلك، يواصل شترنر طردَ الأشباح الذي يشمل العائلة، فهذه تكوّن منذ القِدم، مسرحَ قصص الإرث جميعا،- مَعْقَدَ «كلّ قوّة عليا ونفوذ أعلى» الذي يخضع له كلُّ خلَفٍ ويستبطُنه ويعتقد فيه فيكرّره. يدرك شترنر بوضوحٍ كيف كان هذا الطردُ عند البروتستانتيّين القدامى

(١) المصدر نفسه، ص. ١٢٤.

(٢) لقد عاش شترنر مغلبَ مدّته، بلا موارد ماديّة تقريبا، في وضع شبه بروليتاري"، والحال أنّ الكاتب-المؤسّس الثاني للوجوديّة، سورن كيركيغارد (١٨١٣-١٨٥٥)، كان قد ورث ثروةً، مثله مثل شوبنهاور الفيلسوف صاحب الدخل القارّ (من خارج الجامعة) الذي لم يكن يشكو من أيّ ضيق ماديّ.

أعسر ممّا كان عليه عند الكاثوليكيّين: لأنّه إذا أخذنا بعين الاعتبار إدماجَ وظيفة القسّ ضمن العائلة، تعيّن على أولئك أن يصارعوا بباطنيّاتٍ أعمق. حتّى الذي كان قد تحرّر بصفته بروتستانتيّا سابقا قد صار كهلا، من العائلة العيْنيّة، وسيكفّ في ما يخصّ شخصَه، عن توقير الاب والأمّ فوقَ ما يقتضيه الحالُ، يبقى في نظر شترنر، تابعا لمفهوم العائلة بما هو وهمٌ جليلٌ يتحوّل إلى مفهوم البشريّة بصفتها عائلةً جامِلة:

«وهذه العائلةُ الباطنيّة وغيرُ المحسوسة التي صارت فكرةً وتصوّرا، إنّما تجري مذّاك، مجرى «المقدَّسَ» الذي يكون استبدادُهُ أقبح عشر مرّات، فهي التي ترتفع جلَبتُها في ضميري. ولن ينكسر هذا الاستبدادُ إلّا إذا غدت أيضاً العائلةُ المتصوَّرةُ، بالنسبة إليَّ، عدَما.»(1)

مع مؤسّسة العائلة الوهميّة، المقدَّسة كما الدنيويّة، يُصرَف بعنفٍ الرمز الفيزيقيُّ للمقدَّس والقربان المسيحيّ: «إذا استنفذْت المقدّسَ ملَكْتَه! أهضُم القربان وإذا بك براءٌ منه!» وعليه، يستحقّ الأمرُ الذهاب للمشاركة في عشاء القربان المقدّس، لأنّه لا يكفي فيه، الاستهزاءُ بالمقدَّس تجْديفا. عليك أن تلتهم الرمز الماديَّ للمقدّس، لتُفرزه برازا بعد أن مرّ بجميع أعضائك.

فأنتَ تصير أوحد حاقّا بواسطة التغوّط على الكلّيّ ورواسبه الداخليّة. فالفرد الذي يأخذ نفسَه على محمل الجدّ بالتمام، لا يتعيّن عليه فقط أن يُفرز الربّ والعائلةَ، في احتفاء بالحريّة مضادّ للقدّيسين، بل يجب عليه في المقام الأوّل، أن يلقي في المرحاض، بالدولة المستبطَنة ومعابيدها جميعا. إذا كان رالف والدو إمرسون قد أكّد في مقاله النغوليّ التأسيسيّ 'الاعتماد على النفس' (١٨٤١) على أنّ «الذي

(1) ماكس شترنر، المصدر نفسه، ص. ١٣١.

يريد أن يكون إنسانا، يجب ألّا يكون امْتثاليّا»، فإنّ شترنر يجيب بعد سنوات من ذلك ومن دون معرفة نظيره الأمريكيّ: من يرغب في أن يكون أوحدَ، لا يجوز له أن يخشى ظهورَه أمام أعين الأخيار، بصفته مسيخا غيرَ بشر.

يبحث شترنرْ في أشّد أطواره، على مناظرة يوهان غوتليب فيشته، المعلّم الكبير لفلسفة الذات الحديثة. ولأوّل وهلة، يحسم المناظرة لصالحه من حيث يقدّم ببرودة، صياغة غليظةً للبرهنة:

«أنا أيضا أنطلق من فرضيّةٍ نظرا إلى أنّني أفترض أنايَ؛ لكنّ فرضيّتي لا تنزع إلى الاكتمال شأنَ «نزوع الانسان إلى كماله!»، إنّها لا تصلح إلّا لاستمتاعي بها واستهلاكها. أنا لا أتغذّى فعليّا إلّا من هذه الفرضيّة، ولا أكون إلّا بقدر ما أتغذّى منها. لكن لذا، ليست هذه الفرضيّةُ بفرضيّةٍ؛ بما أنني الأوحد، لا أعرف أيَّ شيء عن ثنائيّة أنا مفترِض وأنا مفترَض ... بل لا يعني أنني أتغذّى من ذاتي إلّا أنني أكون. أنا لا أفترض ذاتي، لأنّني في كلّ آن أثبتُها أو أبدعها، فلا أكون إلّا لأنني مثبَتٌ ولست مفترَضا، ومرّة أخرى، أنا لست مثبَتا إلّا لحظةَ أثبت ذاتي، أي أنّني الخالق والخليقة في عين الفرْد الواحد.»(١)

كان فيشته المتأخّر، الثيو-إغولوجيُّ الملتزم، قد ارتمى من جديد، مثله مثل أغلبيّة الورعين ذوي الأسلوب الفلسفيّ، في دائرة الربّ، ليستعيد أناه المحدودَ باعتباره «صورةً» للحياة الإلهيّة. ولذلك اعتقد أنّه يحقّ له أن يلقي محاضراتٍ في أنّ الانسان الذي بلغَ الفهمَ سيتعيّن عليه أن يحيا بصفته مركزا أماميّا للمطلق في عالَم الظاهرات. كذلك يُبتدَع الزمن الفعليُّ المشحون بالما صدَق: يُنتج الوجودُ في العصر الحديث «للتبرير البادئ»، الوحدةَ بين زمن تهذيب العالَم وزمن عبادة الربّ.

---

(١) ماكس شترنر، المصدر نفسه، ص. ٢١١-٢١٢.

في المقابل، يختار شترنرْ موقفا محليًّا بإطلاق، هو إنتاج الذات التي ما تفتأ تستمتع بنفسها وتتجدّد هنا وهناك، بعيدا عن سماء كلِّ كلّيَنةٍ وتعميم. كذلك يخرج شترنر عن زمن التاريخ وينتقل إلى دائرةِ منحة المعاش الما بعد تاريخيّة. ذلك أنّه يجتنب الإفراط في بذل الجَهد من حيث يسند ضمنيّا إلى نفسه أيضا الحقَّ في الكسَل عند الإنتاج الذاتيّ: فلا ريب أنّ الأنا يضع نفسَه بنفسه، ولكن فقط حين يستمتع بهذا الوضع. والأنا الراهنُ يكون كذلك بفضل تحيين الرصد الدوَرانيّ، تارةً يشتغل وطورا يتوقّف، وفي هذا وذاك، من دون اكتراث بالدائم والعامّ والمؤسّساتيّ. وما يتقدّم أنا شترنر، بصفته إغْو عينيّا يُنتج على الفوْر، إنّما «يلتهمه» باعتباره المحلَّ الذي يختصّ به، من دون أن يكون مدينا لـ«كينونة» سابقة. ومن ثمّ، يتحاشى ضغطَ الخلق الدائم للذات: فهو لا يريد أيضا أن يتحوّل لنفسه، وثَنا. حيث كان فيشته يعلّم في محاضراته: «إفعل كما لم يفعل غيرُك أبدا!»، يجيب شترنر: «لتفعل ما تقدر عليه دون سواك في العالَم: إستمتع بذاتك!».

والحال أنّ أنا فيشته يتطوّر ليصير المبشِّرَ الكونيّ، - أنموذجَ أشكال النضاليّة جميعا على الأرضيّة الحديثة، ينادي أنا شترنر بنفسه، مستهلِكا فريدا. والحقّ أنّه لم يُفصَّل القولُ قطّ كما يلزمُ، في التضادّ بين طَرحيْ فيشته وشترنر، ضمن العروض الدارجة لتاريخ الأفكار المتأخّر، من منظور دلالته بالنسبة إلى ديناميّة الحضارة. ذلك أنّه على الجبهة الأخيرة لصراعات الذهنيّة الحديثة، يتجابه على الدوام معسكران: الرسالة ضدّ الاستهلاك، والاحتجاج ضدّ الريع، والنضاليّة ضدّ السُلوان. في هذا السياق يمكن أن نفهم لماذا كانت ٢٠٠٧ سنةً لافتةً في هذا العصر: لأنّ المكاسب الكبيرة التي حقّقها على الأرض، حزب الإيرادات والاستهلاك، خلال 'الحقبة الجميلة' من ١٩٨٠ إلى أزمة ليمانْ، أخذت تتقلّص أكثر فأكثر، منذ الهجومات المضادّة لليسار المحدَث.

بالنظر إلى إثارة الإسْتهلاكويّة-الذاتيّةِ التي ترد في الأوحدُ وما لَهُ، يمكن أن نفهم العلل التي دفعت المفكّريْن اللذيْن سبقا غيرهم إلى «الاشتراكيّة العلميّة»، كارل ماركس وفردريش إنغلس، إلى أن يصبّا جامَ غضبهما على مقالات شترنر، في التمارين السجاليّة التي يتضمّنها كتابُهما **الإيديولوجيا الألمانيّة** (١٨٤٥): فمن حيث نادى شترنر بالأنا الفريد الذي يسهتلك ذاتَه، كان قد اعتنقَ منظورَ مستهلِك راديكاليّ لا يمكن التغلّب عليه إلّا بمعارضته بمنظور المنتِج الذي يضاهيه راديكاليّةً. وبعامّةٍ، لم يعاين مؤرّخو الأفكار إلى أيِّ حدّ كانت الماركسيّةُ المتأخّرة من خلال مقولتيْها المفخَّمتيْن 'إنتاج' و'وعي طبقيّ'، منشغلةً بالحرص على تحييد الذاتويّة-الاستهلاكيّة الشترْنِريّة. لكن توجد عللٌ قويّةٌ للتشكيك في ما إذا كان نقد ماركس وإنغلس لأطروحات شترنر يمكن أن يصدق بالفعل، مواصلةً للمسار النقديّ: هل يمكن أن يوجد نكوسٌ إلى الوثوقيّة أشدُّ من المسلّمة السوسيو-أنطولوجيّةِ الأساسيّة للكاتبيْن التي مفادُها أنّ «الواقع الفعليّ» لذاتٍ مّا محدَّدة في نهاية الأمر، بموقعها من الجملة الشاملة لـ«سيرورة الإنتاج»؟

في نظر ماركس وإنغلس، كان التحوّل الشترْنريّ إلى الأنانيّة الإثباتيّة، يدلّ على بناء «إيديولوجيّ» كان يعبّر عن النسيان الطبقيّ لبرجوازيّة صغيرةٍ ما زالت تُضَبِّبها تجريداتٌ كاذبة. لقد أخذ شترنر الكلمةَ بصفته ممثِّلَها الوقحَ: غير أنّه بالنسبة إلى عالم الاجتماع الشُموليّ، لا تتكلّم في الفرد دوما إلّا طبقتُه: فالفرديّ ليس ممّا لا يُقال[1] وحسب، بل لا يستطيع في نهاية المطاف، أن يقول أيَّ شيء يختصّ به.

وعلى أساس التقْعيد اللغويّ الذي أدرجَه وعزّزه نقدُ ماركس

---

(١) أرسطوطاليس، الميتافيزيقا، مقالة الزاي، ٤.

وإنغلس، يتحوّل مفهوم ال«طبقة» إلى اصطلاح صناعيّ لفلسفة اجتماعيّة تتضمّن إشكالاتٍ تتعلّق بنزعة الاستثمام ومضادّة الفردانيّة: فهي تطرح على الحصر، السؤال عن «مواقع» «ذات» ضمن «علاقات إنتاج» يُزعم أنّها تحدّد كلّ شيء، دون أن تسلّم للفرديّ بفعْليّةٍ تخصّه وتتعدّى مساهماته في «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج». لذلك يرد في الأطروحة السادسة عن فويرباخ، تأكيد حرفيٌّ بأنّ «الماهيّة الفعليّة» للفرد هي «مجموع العلاقات الاجتماعيّة»[١]. وعليه، ما يُدرَك في الحياة الذاتيّة، بصفته ذاتاً موجودة بالفعل، أو نسخةً محليّة للحياة المطلقة، إنّما هو دوما صورةٌ خدّاعةٌ لذاتيّة زائفة. ومن ثمّ، الأنا البرجوازيّ الصغير لا يمكن أن يكون إلّا مسرحا لعدم الدراية بالذات. إنّه طفيليٌّ يغلَط في التعامل مع مضِيفه، من حيث يسلك معه كأنّه سيّده ومَولاه.

المنظّمة الوحيدة التي سيكون بإمكانها التعبير بلا تشويه، عن حقيقة «الذات الواقعيّة»، ستقوم على جماعة منتِجة كانت قد أدركت مفهوما ذا مصداقيّة عن نفسها، وستتقدّم غيرَها في التفكّر الذاتيّ، عبر الناطقيْن التنويريّيْن باسمها، ماركس وإنغلس. وفي المقابل، لن يكون الوعي الفرديُّ عند شترنر، المونادة الأنانيّة المستهلِكةُ الزائفةُ، إلّا شكلا بالضرورة ناقصا للوعي الجمعيّ المنقوص. أمّا الشكل المكتمل لهذا الأخير فسيتجسّد في البروليتاريا الصناعيّة لأوروبّا الغربيّة، التي

(١) وهذا تصوّرٌ كان قد دحضه عالم الاجتماع دنيس ه. وُرُنغ في مقاله الحاسم «الغلوُّ في التشديد على الطابع الاجتماعيّ لمفهوم الانسان في علم الاجتماع الحديث»، ضمن: **المجلّة الأمريكيّة للسوسيولوجيا**، ١٩٦١، المجلّد ٢٦، نوفمبر عدد ٢. ومع أنّ المقال موجّه بالجوهر ضدّ نظريّة تالكوت برسونس، فإنّه يرفض أيضا ضمنيّا، الاستتباعات الكليانيّة للماركسيّة ولنزعات مضادّة للفرديّة أخرى تستمدّ حججها من «نظريّة المنظومة». أنظر أيضا للكاتب نفسه: **مثابرة الجزئيّ**، نيويورك ٢٠٠٥.

كانت تبدو في ذلك الوقت، على أنّها فاعلٌ تاريخيّ، حمل عليها الكاتبان، المحمولَ الاحْتفائيَّ: «المنتِج الكونيّ».

ومن حيث يعادل ماركس وإنغلس بين المنتِجين «الحقيقيّين» وبين «البروليتاريا» النابعة من الواقع الجديد للمصنع، التي ما زالت ضعيفة ديموغرافيًّا، ولكنّها في تزايد مطّرد، فإنّهما قد خلعا عليها الأَمَارات المميِّزَةَ لنغِل جماعيٍّ له وزنٌ معتبَر في تاريخ العالم. ومن باب تعويض وظيفتها التي كانت محدودة إلى ذلك الوقت، وجبَ أن يُعهَد لها بباقي تاريخ البشريّة،- فالخلطُ المُمَنهَج بين المزارعين وعمّال الفلاحة وعمّال المصانع، كان يخدُم من البداية، تقديم «البروليتاريا» على أنّها الأغلبيّة الساحقة من الشعب، حتّى في حقبةٍ ما زالت فيها الأغلبيّات تفضّل أحوال الريف.

يحمل نغِلُ القرن التاسع عشر الجماعيُّ الجديدُ المثابرُ على العمل، الإشارةَ إلى انعدام الأصل، في اسْمه: البروليتاريّ هو الذي لا يملك شيئا، ما عدا «برُولسْ»، الذراري،- وباستثناء قوّته على العمل المحرَّرة التي يجب عليه أن يعرضها في السوق ليكسب قوتَه وقوتَ ذويه. ومن ثمّ، 'البرولِسْ' هو مالك السلعة الحقيقيّة، قوّة العمل التي يختصّ بها في شخصه، ما دام لم يرث أيّ شيء غيرَ حياته التي تكاد تعرى من الحقوق،- وحرّيةِ الانجاب من دون أن يعرف بماذا سيُطعم أبناءه. وبعد أن كانت الطبقة الرابعة لوقت طويل، لاشيئا وأقلّ من لا شيء، يتعيّن عليها بمقتضى التكتّل حول الكلمتيْن الناظمتيْن 'إنتاج' و'تعاضُد'، أن تتوق إلى أنْ تصير «كلّ شيء»، كما كان حال الطبقة الثالثة قديما، طبقا لعبارة [إمّانويل جوزيف] سِياسْ. مذّاك، سيكون بإمكان النغلِ الجمْعيّ، «الطبقة العمّاليّة»، الذي عدِمَ في السابق الحقوق كلّها، أنْ يدّعي سارَ ألقاب مشروعيّةِ المستقبل.

مع التأويل المشطّ للبروليتاريا الذي يتّخذ شكلا شعائريّا، دخلت

الحركة العمّاليّة الماركسيّة منذ منتصف القرن التاسع عشر، في هروب إلى الأمام، من حيث نادت بـ«الطبقة التي بلا صفاتٍ» «طبقةً مُنتِجةً بإطلاق». وباعتبارهم أناسَ الـ«مِن دونَ»، كان تعيّن على حمّالي الجمْع النَّغِليّ اليقظ، أولئك الّذين سينهلون ذاتَ يوم، من الوفْرة، أنْ يصيروا الورثة الشرعيّين بالتمام لكلّ كنوز تاريخ البشريّة. لكن، قبل ذلك، سيكون عليهم نظرا لاتّصال الاستلاب المؤقّت، أن يتحمّلوا عبء «إعادة إنتاج علاقات الإنتاج». ذلك أنّ تحويل المنتِج الكونيّ الذي يعدم حقوقَه، إلى مستهلك كونيّ يحقُّ له كلُّ شيء، كان قد رُصد للفصل الأخير، وأُجّل لطور غير محدَّد، في الرواية الكبيرة للإنتاج.

من منظور السجال الماركسيّ، كان خطأ شترنر يكمنُ في استعْجاله الظاهرِ للدعوى في الاستمتاع. فلا أحد كان يجوز له أن يستهلكَ من قبل أن يكون الجميعُ قد جلسوا كلّ في مكانه، على طاولة الوفرة المنصوبة. ولا أحد كان يحقّ له أن يتقدّم على أنّه هو ذاتُه، من قبل أنْ تعمّ أحوالُ الرخاء في العالم قاطبة، على نحوِ أنّ المنتوج يعود إلى المنتِج. ذلك أنّ التاريخانيّة الماركسيّة كانت موجَّهةً صوب تحصيل التزامن بين جميع المنتِجين وجميع المستهلكين. فلا مساواةَ من دون تآنٍ. وفي المقابل، من يريد أن يستمتع من اليوم، يصير مشابِها للحيْف المحايث «للمجتمعات الطبقيّة». إذا طالبت اليومَ بحياة فرديّة في الحاضر، خنت المستقبل المشترَك.

هو ذا ما يجعلنا نفهم جيّدا فضيحة **الأوحد**: منذ صدور بيان شترنر، كان «المجتمع» الحديث يتوفّر على ميتافيزيقا استهلاكٍ كانت تتنافى مع كلّ تأجيل. وحدهم الديماغوجيّون يقومون بالدعاية للتأجيل، لصالح أهداف بعيدة. فمن يقول «مستقبل»، إنّما يريد أن يخدع. وإذا كان للفرد منفَذٌ راهن إلى استهلاك النِعم، فإنّه يحيا بالقوّة، في ما بعد التاريخ.

ذلك أنّ الاستهلاكَ هو ألف وياءُ ما بعد التاريخ، من حيث أنّ «التاريخ» ما يزال يدلّ على مملكة العُدول عن الاستهلاك ترجيحا للمستقبل. ويعتنق عالَمُ المستهلكين المعاصرين هذه البديهيّةَ، من دون الرغبة في معرفة أين ومتى وبأيّ عباراتٍ كانت أسُسُها قد عُرضت بشكل بيّن. أمّا إعلان شترنر عن الحقوق الكونيّة للمستهلِك فلم يُدرَك مغزاهُ قطّ. لقد تجاهله تاريخُ الأفكار عن عجرفةٍ، - إذا ما استثنينا مكتب الفضوليّاتِ الذي أثّثه حركةُ إحياء فكر شترنر في ألمانيا، التي ازدهرت في ما تحت الثقافة بين ١٨٩٠ و١٩٣٠، [1] ومن بعدها نُقل

---

(١) ألبر كامو الذي أقام نصبا تذكاريّا لأوْحد شترنر، في مصنّفه الانسان المتمرّد (١٩٥١)، لم يتلقّ منه إلّا البُعد الفرديَّ الفوضويّ التمرّدي، ولم يُشر إلى برنامج «الاستمتاع بالذات». وحين قدّم هانس غ. هِلمسْ (١٩٣٢-٢٠١٢) دراستَه التي كتبها بروح ماركسيّة محدَثة متحمّسة، **إيديولوجيا المجتمع الغُفْل. أوحدُ ماكس شترنر وتقَدّمُ الوعي الذاتيّ الديمقراطيّ منذ ما قبلَ مارس إلى الجمهوريّة الفيديراليّة** (١٩٦٦)، تأوّل مصنَّفَ فيلسوف ما قبل مارس، على أنّه تعبير استباقيٌّ عن إيديولوجيا متمرّدة للطبقة الوسطى. وعنده أنّ هذه الإيديولوجيا كانت قد تصوّرها في طور مبكّر، مجتمعٌ مستلَب ذاتيّا يتكوّن من أُخدان معارضين، وكان قد أعدّها مع مطلع القرن العشرين، للإستيلاء على سلطة القوميّة-الاشتراكيّة وامتدادها في جمهوريّة ألمانيا الفيديراليّة. أمّا سخريّة التاريخ فقد تبدّت في أنّ الماركسيّة غازلت العمّالَ وما نتج عن ذلك، هو مجتمعُ الموظّفين. فالمتعاطفون الأكثر تصميما مع الفاشستيّة كانوا أناسا يتخيّلون أنّهم ينتمون إلى «طبقة وسطى» وهميّة، والحال أنّه كان يوجد 'موضوعيّا' منذ وقت طويل، ما يدفعهم إلى التكتّل مع 'البروليتاريا'. أمّا اليوم، وهذا ما يقوله الكاتب بروح اضطراب السنوات الستّين الظافر، فإنّ «الفاشستيّة» تظهر بمظهر «الديمقراطيّة». فترتدي أشكالَ اقتصاد السوق الحرّة: وما زال هذا الاقتصاد يقوم على كوْنَنَةِ صور وهميّة لعالَم الطبقة الوسطى، ومن ثمّ، على أشكال عصيان فرديّة وغير سياسيّة.

كان هلمس من جرّاء خلطه المفهوميّ، يجهل الوقائع التاريخيّة الأكثر ابتدائيّةً: كانت الفاشستيّةُ مثلها مثل اللينينيّة والقوميّة-الاشتراكيّة، ظاهرةَ نضاليّةٍ انبثقت من الاستخفاف العسكريّ والثوريّ، بإمكانيّة العودة بعد الحرب العالميّة وحرب الطبقات، إلى سِلم المجتمع المدنيّ (أنظر ص. ١٥٤-١٥٨ من هذا الكتاب). لقد انساق الكاتب من فرط تذبذُبه، إلى ميلٍ يسم أصحابَ الجَدل: المعادلة بين

شترنر لردح طويل من الزمن، إلى بانثيونِ المغْمورِ-مرّتيْن. فيبدو أنّه من بين القواعد المضمَرة للُعبة «المجتمع الاستهلاكيّ» الحديث، أنّه يتعيّن عليه ألّا يحيل في أيّ وقتٍ كان، على «دستور» صريح، بما أنّ المشاركين في اللعبة يطالبون بالاستهلاك حقًّا قبلَ دستوريٍّ يتقدّم كلّ الحقوق المحدَّدة. ومن ثمّ، يجسّد الاستهلاكُ من جهة ما هو حقُّ المُلْك الكونيّ، حقًّا إنسانيًا يتقدّم «حقوقَ الانسان». فهو يكوّن دافعَ تطلّع يجد عبارتَه الأصليّة على حدّ قول حنّة آرندت، في «حقِّ امتلاكِ حقوق».[1]

بعد عقود معدودة من بيان شترنر، قدّم نيتشه في توطئة هكذا حدّث زرادشت (القسم الأوّل، ١٨٨٣)، تسميتَه السارية للمستهلِك الأخير من حيث كان قد تصوّره باعتباره «الانسانَ الأخير». ومن سخرية التاريخ، أنّ الّذين يوصفون على هذا النحو، عند نيتشه، يقبَلون متحمّسين، باللّقب الجديد: ففي نظرهم، لا شيء يمكن أن يُفحِم أكثر من أن يكون المرءُ الانسانَ الأخير.

من منظور براغماتيّ، يصير الأفراد في «مجتمع» الاستهلاك والكسْب، أواخِرَ فعليّين، مذ يرْتَضون نمطَ وجود المستهلِكين لذواتهم ذوي النسب غير الراسخ الّذين لا أخلافَ لهم. ويتجلّى واقع الحال هذا عند معظم السكّان المحدَّثين في الدول القوميّة، في الانخفاض

المواقف الإيديولوجيّة وأضدادها. فلا ريب أنّ الاستهلاكويّة الراديكاليّة لشترنر كانت تمثّل المعارضة القصوى للجماعويّة الحربيّة التي من الطراز الفاشستيّ. وبما أنّ الاستهلاكويّة المدنيّة لا يمكن أن تكون شيوعيّةً وتتنافى معها على الإطلاق، تعيّن أن تكون في نظر الناقد الموالي للشيوعيّة، بأيّ كيفيّة كانت، الاسم الخفيّ للفاشستيّة.

(١) حنّة آرندت، أصول الهيمنة الكلْيانيّة. مضادّة الساميّة، الإمبرياليّة، الكلْيانيّة، مونشن ١٩٩١، ص. ٤٦٢. بعد ذلك، سيطوّر ارجونْ أبّودوريْ هذا المفهوم ليحوّله في سياق اصطلاح سيكو-سياسيّ، إلى مفهوم «القدرة على التطلّع».

السريع لِنِسب الولادات إلى ما دونَ القدرة على الإنجاب. وتتضمّن أشكالُ تقهْقُر الولادات هذه رواجَ «العائلة أُحاديّة الأبوين»، والبيوت التي بلا أبناء، والحياة الإيروسيّة المتوحّدة. ومع ذلك يبدو إلى حين إشعارٍ آخرَ، أنّ الوضع لا يتنافى مع بقايا ثقافة تقليديّة للعائلة[١]. في هذا السياق يستعمل الديموغرافيّون مفهومَ «الانْضمار-الشيخوخة» لوصف النزعة الراهنة في الستّين بلدا الأكثر تطوّرا على الأرض. وبالطبع، يوجد في هذه الأجزاء من العالَم، آباء وأبناء، كما هو الحال دائما من قبْلُ؛ لكنّ الخيوط الجنيالوجيّة التي صارت هشّة، ما تنفكّ تضمُر. «فأبناء الشيءِ مّا»[٢] يبقون إلى حين إشعار آخَر، أبناءَ أحدِهم، وإنْ خُلِّقوا في المختبَر أو وُلّدوا من بنوك المنيّ النَّكرة. ونادرا ما يكونون أصيلي عائلاتٍ تجتمعُ على المحافظة على بقايا فكرة الأب، لنقل «الموضوع الثمين للتوريث»[٣].

في **الأوحدُ وما لَه** لشترنر، يُدرك الابن المرهِبُ للأزمنة الحديثة، شكلَه التفكُّريَّ. فيهِلُّ بصفته مستهلك البُخوت والنِعَم والعلاقات. ومن ثمّ، يقطع الأنانيّ الجذِلُ والسادرُ في غِيِّهِ، رسْميًّا وبوقاحةٍ بيِّنةٍ، روابطَه مع الخَلْف والقُدّام. ذلك أنّ محرِّكه الأوّلَ هو الحاجة إلى ألّا يكون مدينا لأحد[٤]. فلم يعُد يقبل بأن يكبّلَه أسلافُه في وضعيّاتٍ مُلزِمة. لذا يعتزل غريزيّا وفي بعض الأحيان عن برنامج مضبوطٍ سلفا، إنجابَ

---

(١) تِلمان أَلْرْث، **العائلة. دراسات لحالات صمود شكل حياة**، برلين-نيويورك ١٩٩٨.

(٢) أنظر: ص. ٤٣٣ من هذا الكتاب.

(٣) بيير لِجوندر، **الموضوع الثمين للنقل، دراسةٌ في المبدإ النِسابيّ في الغرب**، باريس ١٩٩٣.

(٤) أنظر ما ورد في ص. ٤٣٨ من هذا الكتاب، أقوالَ تعجّب على لسان أبطال كورني.

الخلَف. لقد صار عنده إنذارُ نيتشه للمنحطّين: «إيّاكم أن تُنجبوا!»، عنصرا مكوّنا للأخلاق اليوميّة.

يستفيد الأنانيُّ البادي الإيقانَ الأخلاقيَّ بنفسه، من حيث يقدّم في مواصلة إثباتيّةٍ لتحليليّة حبّ الذات عند الأخلاقيّين الفرنسيّين، أطروحةَ أنّ مجموع اللاّأنانيّات يجب أن تُكشف باعتبارها أنانيّات مموَّهة. فالذيّ يمارس الإِغْو ويكون قد انتقل إلى الهجوم، يحرص على التموْقُع عند قمّة هرَم التفكُّر، من حيث يؤسّس قضيّتَه عند ذُروة الاعتقاد في العدَم، والحال أنّ المثاليّين وأتباعَهم من فلاسفة المجتمع ووُسطاء الأمر بالمعروف، يستمْسكون بأوهامهم الوضعيّة. ولا أحد بإمكانه أن يتعلّى عليه، مع أنّه ينظر إلى الآخرين من علٍ، نظرةً ساخرة، فيها بخاصّة هزءٌ من الأملاك المعلَنة. لقد بدأ التهكّم من الناس الطيّبين على الأرض الألمانيّة، في خريف ١٨٤٤. فلا أحد بإمكانه التفاخُر بكونه أفضل من الأنانيّ الذي يعْتَرف نفسَه بما هو كذلك، في حين يتمتّع الأنانيُّ بأفضليّةٍ لها وزنُها أخلاقيّا، هي أنّه يُفْصح بجسارة عن وصيّته العمليّة: «أنا بالذات في المقام الأوّل.» يقول جون غابانْ: «تحيا الحريّةُ، وفي المقام الأوّل، حرّيتي.»

ينكسر وَمَضُ الأنانيّة الجاهِرة أو الفرادنيّةِ التي عن برنامَج، على طيْف واسع من الألوان الوجوديّة: فالذي يجهر بتفضيل نفسِه يستطيع أن يحمل الأقنعة الحديثةَ جميعا، باستثناء إيثار الغيْر، وأنْ يشهر بنفسِه عبر برامجَ فرديّةٍ شتّى. ومن ثمّ، يتحقّق بصفته «فوضويّا، إنسانا أرقى، سيكوباتيًّا، اشتراكيّا، برجوازيّا صغيرا، مثقّفا، فاشيًّا، عبقريّا، ذُهانيّا، بوهيميًّا، شيطانيّا، وجوديّا، فرْدانيّا، إرهابيّا، عضوا من الطبقة الوسطى، ناقدا للكُلْيانيّة، أنَاوِيّا، نبيًّا، عدَميّا، ميتافيزيقيًّا ...»[1] في

(١) يعكس هذا التعداد الذي يكاد يكون هجائيّا، طيف أشكال التلقّي الما تحت

هذه الأدوار والوضعيّات وأطْلِية الوجه جميعا، يمثّل الفردُ المحدَّثُ بصفته صانعَ أقنعته بيديْه. فعلى مرّ مئة وخمسين عاما، تحوّل برنامجُ ما قبل مارس للأوحد وما لَهُ، إلى الخطاطة الما بعد حديثة للأنا وتصاميمه.

لكن، أيّا كان ما يفعل الأوحدُ بنفسه، فإنّما يفعله من موقفِ المستهلِك الأخير الذي يرغب في أن يكون في الوقت عينه، المبدِع الأخير: بالنسبة إليه، بَعد طرد شبحيْ الربّ والدولة، لم يعُد يوجد في العالَم اللاحق ما ينبغي أن يؤخَذ على محمل الجِدّ، بقدر ما أنّه ليس ثمّة عنصر عليٌّ سيتقدّم الأنا. بهذا يستبق الأوحدُ التعريفَ الحديثَ للفرديّة التي لم يعُد من الممكن طبقا لاسْتعلامات نظريّة المنظومة، أنْ تُعيَّن بالإدماج والانتماء، بل لا تتحدّد إلّا في «خارجيّةٍ عن المجتمع» وبواسطة الصدّ والاستبْعاد.[1]

أمّا الطور اللاحقُ والأظهرُ إلى حدّ الآن، في مسار تمفصُل التحوّل الجِنيالوجيّ المضادّ فقد بلغناهُ في السبعينيّات من القرن العشرين عندما نشر جيل دلوز (١٩٢٥-١٩٩٥) وفِليكس غواتّاري (١٩٣٠-١٩٩٢) كتابَهما **أوديب مضادّا. الرأسماليّةُ والفُصام**، ونجحا على

ثقافيّة لشترنر في ألمانيا بين ١٨٩٠ و١٩٣٠. أنظر: ألكسندر شتُولْبِهْ، **وجوهُ الأوحد. ماكس شترنر وتشريح الفرديّة المحدَثة**، برلين ٢٠١٠، ص. ١٩. ويبسُط الكاتب في هذا المصنَّف الطَموح أطروحتَه قائلا: «لقد صار شترنر اليومَ منسيّا، لأنّ الأوحدَ أمسى بيّنا بنفسه.» (ص. ٤٥)

(١) انظر: نِكلاس لومانْ، «الفرد والفرديّة والفردانيّة»، ضمن: **بنية المجتمع والسيمانطيقا، دراسات في سوسيولوجيا المعرفة في المجتمع الحديث**، المجلّد ٣، فرانكفورت على الماين ١٩٨٩، ص. ١٤٩-٢٥٨. يؤوّل لومان تحديث علاقات المجتمع بالأفراد، على أنّه تحوّل من فرديّة الإدماج إلى فرديّة الاستبعاد.

الرغم من بعض تصنّعٍ ظاهر واصطلاحٍ مِزاجيّ، في لفت الأنظار والتأثير في النفوس خارج حدود العالَم الأكاديميّ. بعد هذا البيان المضادّ للتحليل النفسانيّ، الذي أريدَ له أن يكون في الوقت نفسه، حدثا نظريّا واحتفالا متأخّرا بماي باريس ١٩٦٨،- هذا البراديغم الغالِيُّ للحدَث جامعا بين الكارنافال والكارثة، نشر الكاتبان في ١٩٧٦، نصَّ برنامجٍ مختصرا ذا مفاعيل قوّية، **جُذمورٌ. مقدّمة**، سبق بوقت قصير صدورَ المجلّد الثاني **الرأسماليّة والفُصام، ألف مَسْطَح** (١٩٨٠)، وهو كتاب زُعم أنّه لم يعُد كتابا، بل هو بالأحرى فضاءٌ حدَثيٌّ لسلاسل جُمله ومصنعِ ميكرومَكَناته السيمانطيقيّة التي كان بإمكان القرّاء أن يواصلوا عرْكَها كيفَما شاؤوا. ولا يسع المرءَ إلّا أن يتعرّف في هذا اللاكتاب من حيث تطرّفُه المَكَنِيُّ، إلى أجْسَر مؤلَّف في فلسفة نقد الفلسفة في أواخر القرن العشرين، وإنْ بدا لأوّل وهلة، على أنّه أيضا الأكثرُ هذيانا. فصدوره قبل أكثر من ثلاثين عاما، كان قد حثَّ الفلسفة الخارجةَ على الأكاديميّة، على أشكالِ تطرّف قُوطيّةٍ محدَثة.

في نصّ مقدّمة **ألف مسْطح**، يعبّر بكيفيّةٍ مباشرة جدّا، دلوز وغواتّاري، كلاهما يُعرف عنهما أنّهما مستهلِكان للمخدّرات ولهما تجرُبة في سرَعان المسارات الذهنيّة، عن موقفهما الرئيسِ نقدا للنِسابة ومقْتًا المؤسّسات وإبطالا للمراتبيّة ومعاداةً للعائلة، حتّى وإن اجتمعا فضلا عن ذلك، على التهرّب أحيانا، إلى وِضْعةِ اللاهَويّة: «لم نعُد نحن ذواتنا»(*). فالذي يكفّ عن التكتُّل في كونه ذلك الأنا المتعيِّنَ، لم يعُد بالطبع، يحتاج إلى الإشارة إلى مَن يتكلّم ومن أيّ منْبر يتحدّث.

يتناول الكاتبان من خلال مفهوم 'الجُذمور'، ظاهرة بيولوجيّة

(*) ج. دلوز، ف. غواتّاري، **الرأسماليّة والفُصام ٢. ألف سطيحة**، ترجمة عبد العزيز العيّادي، مخطوط، ص. ١ (لقد وردنا مذ أيّام خبرُ صدور النصّ عن منشورات الجمل وننتظر أن يرسل لنا الصديق خالد المعالي، نسخة منه).

تجري عندهما مجرى البراديغم الجديد لأحداث النموّ غير العموديّة واللامركزيّة لدى الأفراد: في حين تجسّد الشجرةُ في نظرهما، «المراتبيّةَ» الكلاسيكيّةَ وأنموذج الأصلِ الأوروبيّ القديمَ، أصلِ الأسلاف الّذين يجودون بالمشروعيّة،- محدَّدةً بالإنحدار من جذر مشترَك، وإعلاءِ كلّ خلَفٍ بواسطة جذعٍ واصِلٍ وتفرُّعٍ في المستقبل، ضمن منظومةٍ خطوطِ سلالةٍ مهيمنة،- يُفترَض أنّ «الانشباكَ» الجُذموريَّ المستعار من شبكات الجُذيْرات السائخة واللامرئيّة لبعض أنواع الكمْء، يكوّن «منظومة» بديلةً، أو بالأحرى «بنيةً» روابط أو انْشباكاتٍ «اجتماعيّة» بين منظَّمات أو فواعل أو خطوطِ قوّة، «بنيةً» تزولُ فيها كلّ العناصر التي تتعلّق بالأصل والسنّ والإرث وسطْوة السابق، لتحلّ محلَّها شبكةُ روابط جانبيّة وافتراضيّة وراهنة.

«الجذمورُ هو جنيالوجيا مضادّة . . . يعمل الجذمور تنويعا وتوسّعا وغزوا وغُنما وغرْزا . . . يتعلّق الأمر في الجذمور بكلّ ضروب «الصيْرورات». »[1]

الإضْفارُ اللامرئيّ والتحْتأرضيُّ ضدّ الشجرة الباسقة من الأرض والمرئيّة والنازعة إلى الأعلى: بهذه المقارَعَة النباتيّة، يُظهر دلوز وغواتّاري من حيث خيارُهما، ذُروةَ وُثوبِهما المضادّ للعموديّ والنِسابيّ. فالأنَارْخيّةُ الجديدةُ هي علمُ شجر مضادٌّ: ومذّاك علينا أن نتعرّف في معاداتهم للشجرة، إلى الأعداء التقدّميّين للدولة والأوضاع القائمة، أي إلى المترحّلين الحقيقيّين والفنّانين ومنتجي الأحداث.

لنلاحظ جيّدا: 'الدِنْدُرولوجيا' هي علم النبات الذي يخْشَوْشب. بيد أنّه ينبغي الآنَ مهاجمةُ حلْف التخشُّب والبرجوازيّة والمؤسّسة: «التشجُّرُ هو تحديدا سلطة الدولة». في نظر الكاتبيْن، النَّسَب على

(١) المصدر نفسه، ص. ٢١-٢٢.

منوال النموّ شجرًا قد صار بما هو كذلك، الخطيئة الأصليّةَ الجديدة. وعندهما أنّ الجذوعَ تُنتج في حدّ ذاتها، قهْرا للفروع. لا بدّ أن يتحرّر الغصن من الجذع، ومن ثمّ يتقرّر التنبُّتُ الجانبيُّ موضوعَ انقلاب، فتصدُق اللُّمةُ بطلا للعصر. لا بل في العصر نزوع إلى أن يتحوّل إلى حقبة التكاثر بلا تزاوج (كلون إيجْ). وعليه، تعني ممارسةُ النقد الثوريِّ ههنا، التجديفَ على الشجرة(١). وما كان قد سبق إليه هانّو بودِّنْبروكْ، النجل الأخيرُ لعائلة برجوازيّة معروفة أصابتها نوائب الدهر، حين رسَمَ بالمسطرة خطّا بالعرْض على شجرة نَسب آل لوبِكِرْ، قد صار نموذجَ كلِّ ما سيلحق،- باستثناء أنّ التقطيعَ لا يتخلّل التفريعاتِ العليا، بل منطقةَ الجذور.

يتلازم الافِّعال المضادُّ للعموديّ لدى كاتبيْ أوديب مضادّا وجُذمور، مع دافع مضادٍّ للنفوذ وللنِسابة. فيكتسي ثوبَ رفضِ التحليل النفسانيّ باعتباره دغمائيّةً رِجعيّة لعائلات صغيرة، في صيغتيْها الفِيِنّاويّة والباريسيّة. فالانتاجُ يتعدّى التأويل. هل كلّ شيء يتدفّق؟ ربّما، لكن ليس أبدا بدرجة السيَلان المفترَضة.

يبرهن دلوز وغواتّاري بأطروحاتهما الموازية لعلم النفس السريريّ

---

(١) في رسالتـ(ه) في الشجرة. مقالةٌ في الفلسفة الغربيّة، (أرلِسْ ٢٠٠٢، ص. ١٣٩-١٤٢)، يُشدّد روبر دوما على أنّ دلوز في مقْته للشجرة، يتجاوز في بعض المواضع، حدود المعارف الراسخة. حين يؤكّد في عجلة من أمره، على أنّ الأشجار تتفرّع طبقا لخطاطة الواحد الذي يصبح اثنين، ثم الاثنين اللذين يصبحان أربعة، ثمّ الأربعةُ ثمانيةً إلخ، فإنّه يجهل دراسات علم الشجر أو 'رياضيّات النبات' الدارجة في عصره، والتي بُرهن فيها على أنّ توزُّع الأوراق على الأغصان ينتُج طبقا لسلسلة أعداد فِبُونّاتشي: ١، ٢، ٣، ٥، ٨، ١٣، ٢١، ٣٤ إلخ، أي طبقا لمبدإ سلسلةٍ يكون فيها كلّ عدد نتيجة مجموع العددين السابقيْن. وأمّا قواعد تفرّع الأغصان الرئيسة فهي أيضا أكثرُ تركيبا ممّا يحسَب الكاتبان. وعليه، استنكار التفرّع التناظريّ له دوافع إيديولوجيّة، وليس له أساس موضوعيّ. أنظر روجيه جون، رياضيّات النبات، مونريال ١٩٧٨.

حول «الفُصام» الذي يُزعم أنّه بالقوّة تزييغيٌّ، على أنّه ليس من الضروريّ أن يكون المرءُ هيغليًا شابًّا لتحصيل منظورِ الأنانيّة الصريحة التي تحمل مذّاك اسمَ «محايثة جذريّة»، ولكن لها الآنَ، قطبُ إغْو مفكَّكٍ إلى كثْراتٍ لا يمكن أن يُتَحكَّم فيها. ونتعرّف في «المكَنات الراغبيّة» لأوديب مضادًا، إلى الأنا الشترْنريّ العنيد والتحرّريّ محوَّلا على الطراز المكَنيّ إلى «دفوق» و«شِدَد» و«كثْرات». حتّى أفكار شترنرْ في الجمْع التي تنادي بـ«جماعة» ما بعد ليبراليّة وما بعد كولونياليّة، إنّما تعود إلى الدورة ضمن الغرائز الجانبيّة لدلوز وغواتّاري. وينتُج عن هذا صدى تناغمٍ قويّ بين بوهيميّ برلين القديمة وأسرار باريس الجديدة.

والظاهر أنّ اضّفار الجُذمور بعيدا عن الأعين، يتمتّع بأُبّهة «التحتأرضيّ» الذي اختُرِع في القرن التاسع عشر ولم يُنس قطّ كليًّا. ويقترن باختيار التحتأرضيّ، المنبسَطِ الذي يتنسَّجُ بعيدا في كلّ الاتّجاهات، الإيحاءُ بأنّ النموّ الجَنَباتيّ لديناميّةٍ على منوالِ الكمْء، يمكن أن يُعادل المَذْغَرة [قِرِنًا]؛ وقد يُماثل أيضا هجْراتِ جمْعٍ مترحّل. من النافل القول إنّ هذه الشبكات الدقيقة التي لا جذع ولا مركزَ لها، وفي حِلٍّ من كلّ دليلٍ، لا يمكن أن تُتصوّر إلّا بما هي أعظامٌ من دون أبٍ وأمّ، بلا «جِنرال» ولا دولة. فهذا يَلزمُ ضرورةً عن غياب الأصل. ومن ثمّ، يحلّ التهجينُ محلّ التناسُل، وبدلا من الإنجاب، تتقرّر المصاهَرة التكافُليّةُ للأنواع من مثل «الدبّور والأوركيد، القطّ وقرد البابوان»[1]، فتحلّ محلَّ الانسان الأخير، المكَناتُ الأخيرة بعد أن أعيدت برمجتُها مِزاجيًا.

بعد أن أطلِق عليهم الاسمُ الجديد «مكَنات راغبيّة»، يتحوّل أُحْدانُ شترنرْ إلى مستهلكين تامّين، أو بالأحرى، إلى «مستهلِكين محترِفين»

---

(١) دلوز، غواتّاري، المصدر نفسُه، ص. ٢٥.

[بْرُوزُومِنْتِنْ][1]: «حيلتُنا هي . . . أن نقول إنّه لا يوجد على الإطلاقِ استهلاكٌ بالقدر الكافي . . .»[2] وبدلا من التحرّر ممّا يُزعَم أنّه «مجتمع الاستهلاك»، تحرّرا على منوال الرفض الأكبر، يتعلّق الأمرُ بتحويل الرغبات في الاستهلاك المنمّطة والمتواضَع عليها، إلى اندفاقات مفتوحة. فالأمر يجري مجرى تحرير «إنتاجات الرغبة» (برطانة الكاتبيْن: «إبطال التقنين» و«إبطال الأرْضَنة»)، على نحوِ أنّها تصير فعّالةً بما هي مصدرُ تحوّلاتٍ غير متوقَّعة. حيث يكون بمقْدور الرغبة أن تُنتج من دون كبتٍ، تكون في حدّ ذاتها فاعلَ «ثورة».

يتقدّم دلوز وغواتّاري بصفتهما «وظيفيّيْن خالصيْن»: «ما يشغلُنا هو سيرورةُ شيء مّا . . . [كيف نتحرّك بين الأشياء]»[*]. لقد انساقا إلى اسْتيهام مكنةٍ تتكوّن من مكّنات، وتشتغل على منوال الـ«ما يُرام» الغزير. إذا كان هيغل قد بعث برنامجَ تطوير الجوهر ذاتًا، فإنّ دلوز وغواتّاري يتقصّدان فسْرَ الذات بصفتها مكنةً تُنتج نفسَها بنفسها.

كان من المنتظَر أنّ القرّاء اللاحقين لأوديب مضادًا وجذمور (اللّذيْن يعودان إلى السنوات التسعين من القرن العشرين)، قد انتبهوا إلى الأصداء اللاإراديّة لهذيْن النّصيْن، وإلى أشكال إعادة فحصِهما الساخرة في سياق التحوّلات الإيديولوجيّة المعاصرة: كان الأمرُ قد بدا فجأةً كما لو أنّ الكاتبيْن كليهما مع أنّهما استعملا خطابَ يسار متطرّفٍ مموَّهٍ بأسلوب شخصيّ، قد صاغا في الحقيقة وعن غير قصدٍ، نشيدا سبّاقًا إلى رأسماليّةِ الأموال التي تتدفّق بلا ضبط ولا قيْد، من قبل أن

---

(١) ألفين توفْلِرْ، الموجة الثالثة، نيويورك ١٩٨٠.

(٢) المرجع نفسُه، ص. ٥٨.

(*) الأرجح ههنا هو أنّ سلوتردايك كان مطّلعا على مواضع مخطوطة لم تُنشر في الإخراج النهائيّ لأوديب مضادًا.

تدخل في طور «الليبراليّة المحدَثة» الذي بدأ مع السياسات الاقتصاديّة لريغانْ بين ١٩٨١ و١٩٨٩. فلا شيء كان يمكن أن يتطابق كليًّا مع مقاييس عالَم دلوز وغواتّاري، أكثر من المالِ الأكبر المفرْضَنِ، الهَبائيّ الذي يعْدِم الأخلاق، ويمكن أن يَتضخّم، ولا يرى ضمن ترحّله، في الوطن الأمّ والأرضِ، من حيث الحدُّ، أشياء مقدَّسة.

وفي الحقبة نفسها التي كان مؤلِّفا أوديب مضادّا، يحملان فيها على المهاجرين والمترحِّلين، إسقاطاتِهما «التزْييغيّةَ» عن الحياة حركةً دائبةً، كانت السياحةُ المُعَوْلَمةُ قد تهيّأت لاكتساح المرتبة الأولى من بين الفروع الصناعيّة العالميّة: لقد نقلت التناوُبَ إبطال الأرْضنة-إعادة الأرضنة، إلى طورِ غائيّةٍ مبتذَلة، بما هي دورةُ سفرٍ مبرمَجةٌ ذهابًا وإيابا.

أمّا تقريظُ دلوز وغواتّاري المُدوّي الذي لا يتزعزع للروابط المَعَاقِديّة الجديدة، فقد وضع كلماتٍ-مفاتيحَ تحت تصرّفِ تيّارِ ابتكارِ لصناعةِ وكالاتِ الاسْتشاريّات الفعّالة في جميع أصقاع العالَم، كلماتٍ باتت تدور مذّاك حول مقولات جوفاء من مثل «مبتكَر»، «اختراع»، «تميّز»، «تحفيز». واليومَ، يبدو ساذجا جدّا اقتراحُهما الذي استأنفه بعض الكتّاب، في أنّ المسارات الإبداعيّةَ لو تحرّرت من «القيود» الرأسماليّة، لشهِدت شِدَدا متكثِّرة.

في المقام الأوّل، كان دلوز وغواتّاري قد استبقا بمفهوم «جُذمور»، الصورَ المسطَّحة لفضاءِ ثقافةِ الإنترنتْ العالميّة البازغة واستيهاماتِها الاجتماعيّة المتفاعلةِ تهاذِيًا وانْطوائيّةً. وكانا بمخيالهما النظريِّ السبّاق قد نشرا الشعورَ الحيويَّ المابعد تاريخيّ والمابعد نِسابيّ والمابعد أُسريّ، بـ«المجتمع شبكةً، أو نِدًّا بندّ» في مطلع القرن الواحد والعشرين، قبل عقد ونصف من تقديم إواليّة البحث «الشبكة العنكبوتيّة العالميّة» إلى الجمهور، التي كان قد طوّرها تيم برنرْسْ-لي وروبر كايُو

في مركز الأبحاث بجينيف (المركز الأوروبيّ للبحوث النوويّة) بين ١٩٨٩ و١٩٩١. ولقد اتّضحَ بعد الأسرار التي أفشاها إدواردْ سنُودِنْ في بداية ٢٠١٣، أنّ هذه الشبكة التي كان يُتفاخَر بها جذمورَ الجذامير، لا تمثّل فقط أداة فعّالةً في المؤايَنة بين نقاطٍ معاقديّة تُستثمَر ذاتيّا في دورة المعطيات المعَوْلَمة، بل تكوّن أيضا وبالقدر نفسه، بنيةً تحتيّةً لمنظومة مراقبةٍ إمبرياليّةٍ لها توسُّعيّةٌ ذُهانيّة، لم تعد تعترف لأيّ مشاركٍ في الشبكة، بامتياز ألّا يكون مراقَبا. ستُفضي هذه التسريباتُ في وقت قصير، إلى إعادة تقويم «ثقافة الشبكة» ورومنسيّتِها الجُذموريّة. ولا يتعيّن على المرء أن يكون نبيّا، ليتكهّن بانخماد سريعٍ لأشكال الاغتباطِ بالطاقات التدريجيّة للشاشات الجُذموريّة. في المقابل، لم يزل دلوز وغواتّاري ينتشيان برؤًى تتعلّق بـ«مجتمعٍ» غيرِ «مؤَدْيَبٍ»، وفي حِلّ من السُلالة، كان يُفترض أنّه يكوّن أرضيّةَ لعبةِ «الكثْرات» الحيِّة:

« ... على خلاف الشجرة أو جذورها، يربط الجذمور نقطة مّا مع نقطة أخرى مّا ... إنّه ليس الواحد الذي يصبح اثنين، وكلّ واحدة من خصائصه لا تحيل بالضرورة إلى خصائص من نفس الطبيعة، إنّه يشغّل نُظم علامات شديدة الاختلاف ... الجذمور لا يرتدّ إلى الواحد ولا إلى الكثرة ... يكون الجذمور نظاما لا مركز له، غيرَ تراتبيّ وغير دالّ، لا جنرالَ له ... إنّه يتحدّد بحركة الحالات وحسب.» لذلك يتعلّق الأمرُ بـ«...خلق وسَط يمكن أن يحدث فيه هذا: مثْل قِطع خُبز ليّنها الحساء.»[١]

حين ننظر اسْتعاديّا من زاوية أرحبَ، إلى ما سبق إليه دلوز وغواتّاري في التأويل الجُذموريّ، ضرباتٍ هجوميّةً وقفزات مُميتةً، في ١٩٧٦، لا يسع المرءَ إلّا أنّ يسلّم بأنّ الكاتبيْن كانا في الحقيقة، قد

(١) دلوز، غواتّاري، المصدر نفسُه، ص. ٢١.

تصوّرا مفهوميًّا، جمْعا نُغوليّا جديدا: أي نغِلا هائلا في شكلِ حقْلٍ، يفعل على صعيدِ العالَم برمّته، ويتّخذ بُعدا إضافيّا في انعدام الأصل، ما كان بمقدور أيّ أمريكيّ يستلهم اللاإمتثاليّةَ الإمرْسونيّةَ، أن يحلم به البتّة. لقد كانا يصادران على مِيتاشعبٍ مقدودٍ من مُبرْمِقين وصيّادي بُخوتٍ تروقُ لهم «سوانحُ» الالتقاء في أفْنِيَة المجتمع العالميّ. وكانا قد استحضرا تحت اسم «جذمور»، بروليتاريا فائقةً ما بعد صناعيّة منتشرة في المحالِّ جميعا، تتغلغل فيها أنباضُ الرغبة والسلع والدفوق العلاماتيّة، بروليتاريا تحذَق ولا تعمل، متمرّدةٌ ومتكيّفة، تحيا في المركز أو في الهامش، دعِرةٌ أو مستقلّة، في أحوال هشّةٍ أو ميسورة،- بروليتاريا ستتّخذ إلى جانبها «الطبقةُ العمّاليّةُ» للماركسيّة شكلَ آلٍ هَميدٍ.[1]

يحتلّ أخلافُ شعوبٍ عديدة استقلّت عن الاستعمار، وأممٍ نشأت حديثا، أعني الهنود والأفارقة وسكّان جزر الأنتيل، مكانة حسّاسةً، ضمن الجمْع الفائق نُغولةً والمعوْلَم الذي يتفرّع على طريقةِ الجذمور. ويعود هذا في المقام الأوّل، إلى أنّ أعمال بعض الناطقين بلسان الحال اللافتين في شتّى الفضاءات الثقافيّة على مرّ العقد الأخير، قد فتحت لأولئك الأخْلاف، مجالا متعدّدَ الأبعاد ضمن 'الدراسات الما بعد الكولونياليّة'. مؤلّفون من مثل كاتب الشعر والنثر الفرَنْكفونيّ أصيل المارتينيك، إدوارد غليسّون (١٩٢٨-٢٠١١) أو الهنديّ-الأمريكيّ

(١) في الإمبراطوريّة (٢٠٠٢) والجمْع (٢٠٠٤)، عمل توني نيغري وميكائيل هارتْ على توصيف سيناريوهات سياسيّة جديدة بالنسبة إلى تلك البروليتاريا الفائقة المنتشرة،- وهو ما مثّل مشروعا يشي في حدّ ذاته بمفارقة، بما أن بروليتاريا فائقة تُنسِّل جموعا، لو كان بمقدورها أن توجد بالفعل بما هي حاملُ فعاليّةٍ سياسيّة، لما قبلتْ من أيٍّ كان أن يوحي لها بأيّ سيناريو كان. حتّى المنعطف النقديّ الذاتيّ للمنظّريْن لم يمح هذه المفارقة، حين أعلنا أمام الجمهور: نسمح لكم بألّا تكونوا في حاجة إلينا.

أصيل بلاد فارس، هومِي بْهَابا (المولود في ١٤٩٤ بمومباي)، قدّما في مَساق هذه الدراسات، أطروحاتٍ منيرةً، حول تكوّن الهويّات الهجينة انطلاقا من مقاطعَ ثقافة «ثانويّة»، على قاعدة الترجمة والمزْج اللغويّ و«استطيقا الروابط»[١]. وعندهما أنّ المستقبل ينتمي إلى التبادل البَيْنُغوليّ لأعضاء السكّان المنبَتّين الذين يتدعون أنفسَهم ضمن أشكالِ تعبير عن الذات سياسيّة وثقافيّة تخوّلُ «هويّاتٍ» تشْميليّة، من دون الاستسلام بالضرورة إلى وَثَنيّةٍ هُوَوِيّةٍ محدَثة.

ويعسر على كتّاب هذا التيّار منذ وقت طويل، التعرّفُ إلى أيّ حدٌّ تنتظم دراساتُهم حول نقطة عمياء: فهُم بعامّة، يجتنبون معاينةَ أنّ العديد من الإثنيّات المستقلّة والأمم المحدثة غالبا ما تحتّم عليها مواجهةُ أظلم فصول سقوطها في الجحيم السياسيّ والاجتماعيّ بعد دخولها في طور «الاستقلال»،- هذا تشخيصٌ بيّنٌ بخاصّة في حالة الدول-الأُمم المرتَجَلة على عجلٍ، من مثل الكونغو وأوغاندا وليبيا والعراق إلخ. بالنسبة إلى سلسلةٍ برمّتها من تجارب الدولة الجديدة، كانت وضعيّة «الاستقلال» غير العاديّة لا تعني قبل كلّ شيء، أكثر من النفاذ التصعيديّ لهذا الطرف وذاك، إلى التقتيل والاغتيال لمكوّناتها العرقيّة وأطيافها السياسيّة. على ضوء التحليل النقديّ للحضارة والسلالة، يمكن أن تفسَّر التراجيديّات «المحليّةُ» للدكتاتوريّات الما بعد الكولونياليّة باعتبارها آثارَ تحرير تندرج ضمن مجال ما هو متوقَّعٌ كليًّا، حالما نطبّق عليها المبرْهَنة الأساسيّة. ذلك أنّه وحدها آثار التحرير من النوع الذي كنّا قد وصفنا، فتحت سيناريوهاتٍ تمكّن فيها العديدُ من الرؤساء الانقلابيّين والحكّام اللصوص والمبتزّين، من حجْز شعوبهم التي هي في الظاهر حرّةٌ، في فضاءاتٍ عمليّات كسحَها نظامُ الدولة

---

(١) إدوارد غليسون، رسالةٌ موجزةٌ في العالَم، هايدلبرغ ١٩٩٩.

المابعد الكولونياليّة، - ومثاله دراما الكونغو، المستعمَرة البلجيكيّة القديمة (التي كانت تسمّى في وقت مّا، الزايير)، التي لم تبلغ فقط، تحت حكم الدكتاتور موبوتو (١٩٣٠-١٩٩٧)، باسم شعار 'الأصالة' منذ ١٩٧١، ذروةَ اللَخْبطة الثقافيّة-السياسيّة، بل احتلّت مرتبةً لافتةً في القوائم الخالدة للمُفسدين. ومن النافل تفصيل القول في الآثار المعلومة لأشكال انحراف النّسب في سيَر أسياد الحرْب الما بعد الكولونياليّين، قادة الحروب المدنيّة والكاريسماتيّين بالفطْرة. وأوضح مثال على هذا سيرةُ الديكتاتور العراقيّ صدّام حسين (١٩٣٧-٢٠٠٦) الذي يُعرف عنه أنّه قد نشأ غريبا يتيمَ الأب في قرية قريبةٍ من تكريتْ حيث سيقع القبض عليه في نهاية ٢٠٠٣، متخفيّا في جحر بُني تحْت الأرض، - بعد أن كانت أمّه في أثناء حبلها، قد حاولت عبثا، الانتحار فالاجهاضَ.

وعليه، ما وُرث واكتُسب عمهًا في الدراسات الثقافيّة الغربيّة المتواضَع عليها حول مشكلاتِ النّسب، نراه يعود خُطاطيّاً من جديد، في الدراسات المابعد كولونياليّة. ففي هذه تكرارٌ للغلطِ الأساسيّ للحداثة الغربيّة التي لم تزل تنزّل «المسألة الاجتماعيّةَ» في المقام الأوّل وتتناسى المسألة الجنيالوجيّة. هذا التكرار ينتُج ولا ريب، عن واقعةٍ بعيْنها، هي أنّ الكتّاب الذين لهم باعٌ في هذا المجال كما في الأكاديميّات الغربيّة، وبخاصّة في شمال أمريكا، لم تكن لهم إلى حدّ الآن، القدرةُ أو إرادةُ إدراج موقفهم الشخصيّ من الوضع النُغوليّ للحداثة، ضمن عملهم المفهوميّ.

في واقع الأمر، كان دلوز وغواتّاري قد نادا بعالَم متزامِنٍ يتكوّن في الوقت نفسه الذي كانا يخترعان فيه نظريّتَهما، أعني «المجتمع العالَميّ» الذي هو من حيث المبدأ، يافعٌ يتعقّب البُخوتَ وله تقويمٌ

مضادٌّ للمراتبيّة؛ مجتمعا لم يعُد من الممكن أن توجد أيُّ أنساب وأصول وإراثٍ وسلالاتٍ مستقرّة محليًّا، بل لا توجد فيه أو في معظمه، إلّا تقاطُعاتٌ وأخلاطٌ وتهجيناتٌ ومصاهَراتٌ وجمُوعٌ تمهّد لها أدوات الاتّصال عن بُعد. في رؤيتهما لمنظومةٍ كونيّةٍ سطيحةٍ تتكوّن من أشكال انشباك جَنَباتيّةٍ، كانا قد تنبّآ عن نفاذٍ بصيرة وعمهٍ في آنٍ، من حيث استبدالُ الانسالِ بالتَّبَرْعُم الجنَباتيّ، بشبكةِ المرسِل-المتلقّي المبثوثةِ بشكلٍ مضمَرٍ والفاعلةِ في تآينٍ، والتي كانت لحظةَ توصيفهما النظريّ، تتكوّن في الواقع الفعليّ. ويبدو أنّ إعادة توصيفها من خلال نظريّة الفاعلين-الشبكة التي أخرجها برونو لاتور[1]، تشير إلى الطور الذي بلغته صناعةُ علم الاجتماع في أيّام الناس هذه. فهي تقدّم سانحةَ تنزيلٍ جديد للعنصر الجنيالوجيّ ضمن حقول عمليّات أنسب.

في سوقٍ-متاهةٍ مكوَّنة من إسقاطات وحمَلات وإغراءات ومماحَكاتٍ، يمكن أن يقتنع كلّ فاعل فرديّ راهن من حيث فعلُه الدائم ضمن وسائل الاتّصال عن بُعد، أنّ موسيقى هذا اليوم تعزَفُ على المدى القصير، في إطار معامَلات يمكن إلغاؤها في كلّ لحظة، أو التمديد فيها إلى حين، أو الاستمرار فيها بشكل مؤقّت. ومن ثمّ، يتكوّنُ مع ترجُّح الجيل الذي يلتمس الدرايةَ بكلّ معلومة سارية في الشبكة، وضعٌ جديدٌ لتكدُّسٍ اجتماعيٍّ فوق اجْتماعيٍّ. فيتلقّنُ عالَمُ الشعوب الاعتقادَ في أشكالٍ جماعيٍّ ستتعدّى الشعوبَ. ولا أحد تقريبا سيستشهد في هذه الأزمنة، بحكمة غوته المفعَمة بالهواجس، التي تردُ في **الكزينيّات المروَّضَة**: «ما عاد أمر الكُهْلان يشغلني/عليّ الآن التفكير في الأنجال.»

يتحوّل عالَم النظريّة على جبهة واسعةٍ منه، من الجوْهر إلى

---

(١) برونو لاتور، تغيير المجتمع، استصلاحُ علم الاجتماع، باريس ٢٠٠٧.

العلاقة، في تعقّب الفحص عن الأفكار التي كانت قد صيغَت سلفًا مع مطلع القرن العشرين[1]، وبُسطت من جديد في نظريّات المنظومة الراهنة. مع هذا التحوّل، يبدأ أيضا في ما يخصّ العلاقة، عهدُ قابليّة الإنتاج التقنيّ. ذلك أنّ العلائقيّةَ التي تطبَع اليومَ والغد على الصعيد المنطقيّ والبراغماتيّ، إنّما هي التفاوض اللامحدود بين وكالات الوفاء ووكالات الغدْر. فلم يسبق قطّ أنّ الموصول والمفصولَ تدوالا بهذا القدْر، وجها لوجه.

(١) إرنستْ كاسّيررْ، مفهومُ الجوهر ومفهوم الوظيفة. مباحث في المسائل الأساسيّة لنقد المعرفة، برلين ١٩١٠.

إِطْلالٌ من الدِلْتا

مع نبوءةِ الطبّ النفسيّ الفوضويّ لما بعد البنيويّة الذي تكهّن بالتحقّق الذاتيّ للـ«مجتمع» الجُذموريّ، كانت النزعة النِسابيّة الحديثةُ المضادّةُ بما هي مجموعُ أشكال التزييغ والاحتجاج والرفض والغضْب والتطلّع والتهجين، قد وصلت إلى مصبِّها. وكانت إمتاليّةُ الوجودِ-غيْرا قد اتّخذت فيها إلى حينٍ شكلَها النهائيّ[1].

يشبه العالَم الراهنُ دلتا ضخمةً تكوّن فيها اندفاقاتُ التيّارات متاهةً هائلةً من يَعابيبَ مائيّةٍ لها سرعاتُ انْصباب متغيّرة. فالدلتا هي الفضاء الذي يضمحلّ فيه الفرق بين السيْل والركود. في تفرّعات عالَم الدلتا ومنعَرجاته، تصير التصوّرات الفوضويّةُ-المسيِّلةُ لصاحبيْ جُذمور، بلا موضوع. ذلك أنّ ثقافات الدلتا، سواء قضت قرونا لتتطوّر، أو ارتُجلت بالأمس، يمكن أن تُدرَك إذا تناولناها ثقافةً ثقافةً، بصفتها روافدَ تزيد أو تقلّ توازِياً، وتوشك أن تنصَبّ في محيط الحضارة العالَميّة المجانَسَةِ والمتنوّعة في آن. وبالنظر إلى الكمّ الفائق للدفوق، يتحوّل المحيط إلى جدار كمِيد. لقد صار من غير الممكن الفصل بين الدلتا والمحيط، فالسيْلُ والماء الراكدُ هما عين الشيء الواحد.

لا يمكن استعمال عبارة «حضارة عالَميّة»، من دون أن يكون المرء

---

(١) نُرْبرْت بولْتْسْ، إمتاليّو الوجودِ-غيرا. في نهاية النقد، مونشن ١٩٩٩.

مدينا بضريبةِ الاستخدام. فإذا نظرنا في الديناميّة الكونيّة من زاوية السيْرورة، لم يعُد بمقدورنا ألّا نسلّم بقانون الهشاشة المتفاقمة في صلب التوطيد المتزايد. ذلك أنّ المعماريّة النظاميّة لبنيان الكونيّة ستستنسخُ نفسَها في أجلٍ معلوم، طبقا للنمط الإجرائيّ الراهن، وبمقتضى أشكال التنادُدِ التي لها قوّة الدافع المحرّك، وبقطع النظر عن النزعات الانْهِداميّة الظاهرة. ومن ثمّ، يتوسّع الفضاء الداخليّ لعالَم رأس المال بكيفيّة لا رادَّ لها. ثمّ سيسم النزوعُ إلى إدماج المستبعَد، في المستقبل أيضا، الوجهة الرئيسةَ للتطوّر الاجتماعيّ،- وعلى هذا النحو ستكون أشكال الاستبعاد القائمةُ لافتةً للنظر أكثر من ذي قبل. تعني مواصلةُ الإدماج أنّ الضغطَ يرتفع داخل منطقة القانون والاعتراف والاحتجاج. فمِن نصفِ إمكانِ إشباعٍ إلى النّصف اللاحق، يتساقط تيْهورُ الاحتجاجاتِ ليقع في الوَهْدَة.

أمّا النتائجُ الإِنْترُوبيّة(*) للمبدإ الرئيس لديناميّة الحضارة بالنسبة إلى الآتي، فبيّنةٌ بنفسها: بالنظر إلى تقدّم الحشْد، ستفلت أشكالُ التحرير من منظّمات التعديل والتخفيف بسرعةِ هروب متزايدة. ويبقى التأْيينُ (الإشْباك) والتطلّعُ (توسيع منطقة المطالبة والاحتجاج)، والعمرانُ (نموّ منطقة فُرَص الرفاه) واستقرار الأمن (توسُّع منطقة الذُهان)، المتَّجهات المحدَّدةَ، ذلك أنّ وظيفةَ الوسيط الموفِّق تعود إلى التنْقيد(**). ويؤدّي توسّع خدمات الدولة في ما يناهز مئتيْ جسم سياسيّ معدًّا في فضاء منظمة الأمم المتّحدة، إلى تحديث الفساد،- هذه المرّة بالدلالة المتواضَع عليها، أي تخريب موظّفي الخدمات العموميّة للقانون، من حيث لا يرون ما به سيقاومون جاذبيّةَ مدخولٍ ثان. فلا يمكن أن يوجد

(*) يعني بها قصور القوّة-الطاقة وتدهوُرَها.

(**) بالدلالة الماليّة-المصرفيّة.

نشاطٌ متنامٍ «لخدمات الدولة» ضمن ثقافات غير قادرة على أن تكون دولة، من دون استفْحال الفساد، - وبالتوازي، تزايدِ الشكاوى منه. وبما هي ضامنةٌ للفساد، معظم الدول-الأمم القائمة أو المرتجَلة، ستحوّل القرنَ الواحد والعشرين، إلى ما كان سيتقرّر من منظور القرن الثاني والعشرين، أعني أنّها تُعِدُّ لفشلها الذي ستُشنَّع عليه لو كُشفت ذاتَ يوم الموازناتُ على الملأ.

ولا يمكن أن نبتّ إلى حين إشعار آخرَ، في مسألة هل أنّ الشكل النهائيّ للكلّ الكبير ينتُج عن إرادة المواصلة على هذا المنوال في المدى المتوسّط، أو عن النزوع إلى استنفادٍ نهائيّ الآنَ وهنا تحت الأسهُم الناريّة.

لقد قُنّن خيارُ المواصلة على المدى المتوسّط اليومَ في العالَم كلّه، بمفهوم 'الاسْتدامة'- وهذه مفرَدةٌ نشأت عن الاقتصاد الغابيّ الألمانيّ في القرن التاسع عشر، وارتقت إلى مرتبة الكلمة المنوِّمةِ للذوات في الخطاب العالميّ عن الاقتصاد والسياسة. لقد بيّنت تحقيقاتٌ قام بها في الآونة الأخيرة، خبراءُ في مسارات اختصاصات شتّى، حول الآفاق الزمنيّة المفترَضَة للسيرورات «المستدامة»، أنّ المدّة تقدَّر من المنظور الراهن، في أدناها بخمسين عاما من انتظارات الاستدامة، وبفترةِ مئتي عام في أقصاها. هو ذا ما يؤكّد ما لم نكن لنسّلم به من دون باعث قويّ: اللاتناظر بين الوعي بالماضي وبين انتظار المستقبل في «حاضرنا الواسع» على حدّ عبارة غومْبريشْتْ، بلغ حدودا لا تُطاق. ذلك أنّه منذ القرن التاسع عشر، حين نلتفت إلى الماضي، كان نظرنا يحيط ببُعدٍ يمتدّ على ملايين السنين وأكثر. مع المقبِل، لا أحد يكاد يجرأ على التوقّع على مدى أكثر من بضعة عقود. ويبدو الإحساس بالزمن عند معظم الناس، مكبَّلا بالاستهلاك النهائيّ. أمّا إذا اقتضى التفكير في الزمان بُعدا آخرَ، فلا يتعلّق هذا إلّا بالنفايات الإشعاعيّة للمفاعلات

النوويّة التي يمتدّ خطرُ إشعاعها على أكثر من عشرة آلاف سنة. هذا ما يُلزم بنّائي مراكز التخزين باختراع منظومة علاماتٍ ستبقى مفهومةً بعد أربعمئة جيل. ويكوّن هذا التحدّي بقايا الوعي بالهدف البعيدِ الذي كان يهبُ الأحياءَ، في عهد الطوباويّة المزدهرة، الشعورَ بأنّهم حلقاتٌ في سلسلة صاعدة.

لقد فقدت أطياف واسعةٌ من البشريّة، عند الدلتا، إحداثيّةَ الوجهة التي كانت توجد في سيرورة الأجيال. ولكي نتحدّث بتدقيق كلاسيكيّ، نقول إنّها لم تعُد تثق في استقرار العِرْقيّات التي كانت منذ القِدم تهب الأفراد الفانينَ ثقلا موازِنا، بمقتضى سُؤْدُد قدرتهم على التناسل. لقد غدت الفكرة المظلمّةُ لبول فليري التي عبّر عنها في ١٩١٩، ماثلةً بقوّة في الشعور بالحياة: كان علينا في أوروبّا، أن نتخلّى عن الاعتقاد في التمييز التأسيسيّ للثقافة بين خلود المجموعات وبين فَنائيّةِ الأفراد، مذْ تعيّنت علينا معرفةُ أنّ الحضارات هي أيضا فانية. هنالك عدد لا يُستهان به من الفَانين يعتقدون في سلطة الفوائد التي تُنتج الزمن استزادةً لرأس المال الوهميّ في نهاية كلّ عام، أكثر ممّا يعتقدون في الخيارات المثبِتة للزمن التي كانت تتمفصل حول الحركاتِ القديمة من مثل إنشاء عائلة وتشييد منزل والاعتناء بالأنجال.

مع مطلع القرن الواحد والعشرين، بلغ التحديثُ النِسابيُّ الذي يمكن تحييزُ بداياته ضمن انبجاساتِ التصوّف «الغربيّ» في العصر الوسيط، الذي وجد من جانبه، أصولَه في الدوافع الجنيالوجيّة-المضادّة ضمن العهد الجديد، طوراً أفضى إلى وضعٍ تراكُميٍّ لا نظير له، في العلاقة بالماضي والحاضر والمستقبل. وإنّه بخاصّة الانتشاء الزمنيّ بالمستقبل الذي كان قد اكتُشف وبُسِطَ في بادئ الأمر، منذ القرن الثامن عشر، هو الذي يتغيّر نوعيّا أمام أنظارنا: لقد فقد شيئا

فشيئا، سحرَه بما هو فضاءُ قَبولٍ بتقحُّمات العقل وإسقاطاته. فبعد أن تحوّل المستقبل إلى زمنِ بروتوكول مناخيّ، وزمن العدِّ التنازليّ، وزمنِ إعادة جدْوَلة الديون، بل زمن التنصّل من المشكلات وتأجيل الانهيار، فقَدَ المقوّمَ المستقبليّ في المستقبل. إذا تعيّن كما نخشى ذلك، أن يتطوّر المستقبَل دوما، بصفته بُعدا يتحتّم فيه على المعاصرين أن يُلغوا ديونَهم المتوارثَة في شطر، والمتعاقَد عليها في شطر آخرَ على أساس مجازافاتهم، مع الدائنين ومنظّماتٍ أخرى من الماضي المُطبِق، فإنّ المثقَلين بالديون سيُعرضون آجلا أم عاجلا، في عنادٍ، عن مستقبل فقَد جاذبيّتَه. أيّ امرئ سيرغب في اتّقاء هذا، سيُشيرُ بالمشاركة في صياغة جديدة لـ«مبدإ الأمل» حيث لن تحتلّ المركزَ هذه المرّة، أضغاثُ أحلام سياسيّة شاحبة، بل مسائلُ النَّسب والسلالة، والتطهير السيكو-سياسيّ للمنظومات الفاسدة.

يمكن أن نصف وضعيّة الثقافات المؤَنْيَنَةِ باعتبارها ما بعد ماضَويّة انتشرتْ كونيًّا. فهي تسمُ عالَما مكوَّنا ممّا لا يعدّ ولا يُحصى من مجموعات مواضٍ مستَنْفَدة. فكلّ ثقافة هي اليوم، بطريقتها، مُقَبْلَنةٌ(*)، ومع ذلك لا أحد سيكون بمقدوره بيانُ ما تعني ألفاظٌ من مثْل «استمراريّة»، «دوام»، «تقدُّم»، وحتّى «مشروع» حضارة. ذلك أنّ مقتضيات النزعة المحافظة القديمة والجديدة، تطلُّبا للأصل مصدرا للمستقبل، لم يعد من الممكن مواراةُ ارتباكها وتقلقُلها. فلا أحد بحوزته أدنى تصوّرٍ للهيئة التي ستكون عليها حركاتٌ مضبوطةٌ ضمْن وحدات حضاريّة أوسع. هل ما زال بإمكان المركَّبات المسرْعَنةِ والمُطيْقَنة(**) والمشبَّكةِ، أن تتحرّك بعامّة على غير منوال السقوط إلى

(*) نسبةً إلى المُقبِل.
(**) نسبةً إلى الطاقة.

الأمام؟ هل ما زالت بحوزتها تلك الكفاءةُ التي نادى بها العلمُ اليافعُ، السيبيرنيطيقا (حرفيّا، نظريّةُ قائد الدَفّة)، وتسمح بإنجاز حركات مضبوطة تشبه الخطوات أو المسافات أو الحمْلات أو العمليّات؟ أوَ لم يغمرْها منذ وقت طويل، كمّ هائلٌ من الانحرافات التي لا يمكن قيادتُها[1]؟ من ذا الذي سيعتقد جادًّا مع الفيلسوف نُويْراتْ، أنّه بالإمكان إعادة بناء السفن في عرْض البحر؟ بل من الذي ما زال يؤكّد أنّه توجد على سفينتنا، مقصُورةُ قيادة؟

وبإيجاز، لا أحد يستطيع أن يعرف في أيّامنا هذه، ما يكوّن مغزى الألفاظ النُذُرِ من مثل «استدامة» و«القدرة على المستقبل». ستيعيّن أن تكون للمرء موهبة نبيٍّ، ليستطيع التمييز بين المشي والانحراف والسقوط. هو ذا الوضعُ الذي كان هيدغر يلمّح إليه حين عبّر عن فكرته في أنّه وحدَه إلهٌ سيكون بمقدوره أن يُنقذنا. وبجملةٍ دارجةٍ، كان قد انتزع من المستقبلانيّةِ أحقّيتَها. لكنّه ويا للأسف، لم يقدّم بدلا من ذلك، أفضلَ من تقَوِيّةٍ كامنة.

والحال أنّه قد تبيّن اليومَ، أنّ الماضَويّةَ، أي الاقتناع الطاغي منذ القِدم، بأوّليّة ما كان، هي الطرف الخاسرُ في مجرى التطوّر، يبقى من المحال الحسمُ في الخصومة القائمة بين مستقْبَلانيّة الحداثة وحاضِرانيّة ما بعد الحديث.

عبارتان نطقتا بهما امرأتان تعودان إلى ماض غير بعيد، لم تفقدا ذرّةً من راهنيّتِهما: في عام ١٧٥٧، حين صاحت السيّدة دي بومبادور متعجّبة: «من بعدنا الطوفان»، أو حين قالت ليتيسيا رامولينى، أمّ نابليون، مبتهجةً بمسيرة ابنها: «شرطَ أن يدومَ هذا»، فإنّ أيّ معاصر لم

(١) أنظر: أرثر كرُوكِرْ، مخارجُ صوبَ الما بعد بشريّ، كامبريدج ٢٠١٤. يقدّم الكاتب دراسةً لحركة ثقافة وسائل الاتّصال والإعلام الما بعد تحْديثيّة، التي تنتظم حول مفهومات التسارع والانحراف والانهيار.

تخدّره كليّا أكاذيبُ الوظائف السارية، يفهم ذلك جيّدا: في ما يتعلّق بالقول في الوضعيّة، يمكن أن تصدُق الجملتانَ بالتمام في أيّامنا هذه.

لا ينبغي أن نفهم قوْلَيْ السيّدتيْن على أنّهما مجرّدُ اسْتدعاءٍ للعدَميّة النسائيّة الأزليّة التي تعتقد منذ القِدم، أنّ المشاريع الذكوريّة لا تُثمرُ في نهاية المطاف. لقد نطقت جان-أنطوانيت بكلمتها التي في محلّها، لأنّها كانت قد استشعرت عن حضور بديهةٍ عبقريّة، أنّ السياسة هي أيضا في بعض الأحيان، الاستعدادُ لتحمّل مسؤوليّة مزاجِ الضيوف. للَحْظِ عيْنٍ، يمكن للدوافع المضادّة للجاذبيّة الأرضيّة، أنَ تحيل على المفتوح. لكنْ، كان في الكلمة الطائشة للماركيزة صدًى للإقرار بأنّ أُبّهةَ تلك الحقبة ما عاد من الممكن أن تستمرّ.

كانت ليتيسيا ذاتُ النبرة الكورسيكيّة الحادّة، والدةُ الإمبراطور التي أدهشتها الأحداث، تنظر إلى أطوار ابنها 'البهلوانيّة'، بالطريقة الواقعيّة للأمّهات اللّائي يهْزِزْن رؤوسَهنّ قلِقاتٍ حين يشيّد أبناؤُهنّ قصورا رمليّةً على ساحاتِ لعب التاريخ. ومن ثمّ، قدّمت تعليقا يُلزم، بالنظر إلى مجرى العالَم الراهن، الكثيرَ من الناس. «شرطَ أن يدوم هذا على ما يُرام». لقد كانت هذه العبارةُ منذ الحقبة التي صيغتْ فيها، تضرّعا لاجْتنابِ وَبالٍ قد يحِلّ، أكثرَ منها شهادةً على طمأنينة. وفيها تلويحٌ بإشارةٍ إلى ذَرَاري الحداثة المرهِبين: لا ضيْرَ في التمرُّس بفنّ الجَلادةِ المنسيّ.

الفهْرس

هذا الكتاب

على خلافِ 'السرْديّات' السائدة للحداثة، سواءٌ كانت 'اتّصاليّةً' (تعود بها إلى العصر الوسيط المتأخّر وحتّى إلى مطلعه) أو 'قطائعيّةً' (تمتدّ بها إلى ما بعْديّاتٍ شتّى)، يبتكر هذا النصُّ أُسوةً بحدْس نيتشويّ جليلٍ، منظورًا بعينه في **النقد الجنيالوجيّ** قَصًّا مغايِرًا للأزمنة الحديثة من حيث نشوءاتُها وتشكّلاتُها وتوتّراتُها الدفينة. ومن ثمّ، تنكشف الأزمنةُ الحديثة قِدْرَ إنغالٍ وتهْجينٍ لا أحد بمقدوره اليومَ أن يتنبّأ بأوان انخماده، بعد اتّقاده وغليانه فجْوةً من بعد فجوةٍ. وأمّا ذراريها فمرهِبون لأنّهم حمّالو نُغولةٍ نِسابيّة يتحيّزون عند الهُوى قِوى نشْء لكائنات مسيخةٍ لا تشتغل إلاّ تزْييغًا نِسابيًّا وتخريبًا لإمكان الاسْتخلاف والتوارث بين الأجيال، بل انْفصالًا بالتمام عن هيْلمان الأصل والتّحْدار والترِكة. ذلك أنّهم في الحقيقة ذُرّيّةُ 'الولاداتِ الثواني' التي بها يستطيع كلّ واحد منهم أن يتحقّق بصفته «فوضويًّا، سيكوباتيًّا، اشتراكيًّا، فاشيًّا، عبقريًّا، ذُهانيًّا، بوهيميًّا، شيْطانيًّا، فرْدانيًّا، إرهابيًّا، نبيًّا، عدَميًّا، ميتافيزيقيًّا...»، لأنّه في هذه كلّها، هو الصانع المحدَثُ لأقنعته بيديْه.

كذلكَ يُعرض الذراري المرعِبون للحداثة بصفتهم 'المستهلِكين الأواخر' عن المواضي جميعًا، سقوطًا حُرًّا إلى الأمام أو إلى أعلى ... ومن دون مقصورة قيادة ...

الغلاف : سكينة صلوان

ISBN 978-9922221267